HEIDEGGER Y LA EXISTENCIA PROPIA:
Una ética para enfrentar la actual crisis planetaria



RODRIGO
BRITO PASTRANA

UNIVERSIDAD MAYOR
para espíritus emprendedores

RiL editores



Rodrigo Brito Pastrana

Psicólogo clínico y licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Magíster en Psicología Clínica de Adultos por la Universidad de Chile. Instructor de prácticas de Mindfulness por REBAP Internacional, en diferentes contextos. Discípulo y colaborador del filósofo chileno Jorge E. Rivera (1927-2017) entre 1998 y 2005. Actualmente, dedicado a la práctica de la psicoterapia y a la conducción de talleres de autoconocimiento y mejora de la calidad de vida, basados en Mindfulness, principalmente en contextos educacionales. Académico en la Escuela de Psicología de la Universidad Mayor desde el 2010. Ha realizado docencia en múltiples universidades chilenas en pregrado y posgrado, sobre fundamentos filosóficos de la psicología, historia y conceptos básicos de los principales enfoques psicológicos de Occidente y Oriente, y desarrollo personal y ética para estudiantes de psicología. Autor de varios artículos en diversas revistas chilenas sobre temas relacionados con espiritualidad, psicología, filosofía y educación.

Contacto: rodrigobritopastrana@gmail.com.

Heidegger y la existencia propia:
Una ética para enfrentar la actual crisis planetaria

Rodrigo Brito Pastrana

Heidegger

y la existencia propia:

una ética para enfrentar la actual crisis planetaria





193 B

Brito Pastrana, Rodrigo

Heidegger y la existencia propia: una ética para enfrentar la actual crisis planetaria / Nombre del autor. – – Santiago : RIL editores • Universidad Mayor, 2018.

234 p. ; 23 cm.
ISBN: 978-956-01-0533-2

1 HEIDEGGER, MARTÍN, 1889-1976-CRÍTICA E INTERPRETACIÓN.

Este libro contó con la aprobación del Comité Editorial y referato externo.

HEIDEGGER Y LA EXISTENCIA PROPIA:
UNA ÉTICA PARA ENFRENTAR LA ACTUAL CRISIS PLANETARIA
Primera edición: abril de 2018

SEDE SANTIAGO:
Los Leones 2258
CP 7511055 Providencia
Santiago de Chile
(56) 22 22 38 100
ril@rileditores.com • www.rileditores.com

SEDE VALPARAÍSO:
Cochrane 639, of. 92
CP 2361801 Valparaíso
(56) 32 274 6203
valparaiso@rileditores.com

SEDE ESPAÑA:
europa@rileditores.com • Barcelona

Composición e impresión: RIL® editores
Diseño de portada: Matías González Pereira

Impreso en Chile • *Printed in Chile*

ISBN 978-956-01-0533-2

Índice

Llega a ser lo [el] que eres.
PÍNDARO

Porque para nosotros, los hombres, el camino a lo próximo
es siempre el más lejano y por ello el más arduo.
Este camino es el camino de la meditación.
M. HEIDEGGER

El sueño se hace a mano y sin permiso,
arando el porvenir con viejos bueyes.
SILVIO RODRÍGUEZ

A Hortensia y Salustio, mis orígenes.
A Rita, Sofía y Renato, mis destinos.
A Jorge. E. Rivera, un maestro.

Agradecimientos

Como veremos en el camino que ha de seguir, no nos es dado lograr algo significativo por nuestra propia cuenta; somos lo que somos porque, de alguna u otra forma, ha habido personas que nos han hecho posibles, en una multiplicidad de sentidos. Como sabemos, la manera más hermosa en que estos otros nos permiten ser se da en una actitud amorosa, respetuosa, confiada. Tengo la enorme fortuna de tener muchas razones para agradecer, en esta oportunidad, por la publicación de este libro. Pero mi esfuerzo no es más que una pequeña parte de la verdad; tengo el honroso deber de dar las gracias, de rendir un humilde, aunque sentido homenaje, a quienes (de diferentes formas) han hecho posible la culminación de este proyecto.

A mi madre, porque con su dedicación, su infinito amor y su desmesurada confianza en mí, ha contribuido en forma decisiva, a que haya podido tener el coraje para seguir mi propio camino. A Rita, mi insuperable compañera, quien con su amor y comprensión increíbles no solo me ha ayudado a serenar mi alma, sino que también, con la generosidad que la caracteriza, me ha regalado el tiempo necesario para realizar estas reflexiones. A Jorge E. Rivera, de quien tuve el honor y el privilegio de ser su asistente durante seis años, pudiendo conversar y discutir muchos aspectos difíciles del pensamiento de Heidegger, revelándome (con la sabiduría y el cariño

que lo caracterizaron) el corazón más vivo de este camino llamado «filosofía». Quisiera que este libro sea un homenaje a este hombre maravilloso y un aporte a su legado. A María Teresa Stuven, quien con su vasto y profundo conocimiento del pensamiento de Heidegger, con su cariñosa amistad y con su contagioso entusiasmo me ayudó a terminar este libro. A Pilar Paris, amiga querida que con su generosa apreciación de las líneas que han de seguir me animó a decidirme por publicar esta obra. A Jorge Acevedo, que una vez más me ha regalado su cálida crítica y, además, el Prólogo del libro. Al profesor Cristóbal Holzapfel, por la generosidad de revisar este texto y regalarme unas palabras para la contratapa. A Edmundo Campusano, Director de la Escuela de Psicología de la Universidad Mayor, quien tuvo la amabilidad y la visión para dejarme el tiempo suficiente para terminar este proyecto. Y, por supuesto, a la Universidad Mayor, que confió en este trabajo e hizo posible su publicación por medio del financiamiento necesario.

A todos ellos y tantos otros que necesariamente han de quedar inexpresados aquí, les manifiesto mi más genuino agradecimiento. A estos últimos, les debo cosas tan importantes como el apoyo de la amistad comprometida o la ayuda material necesaria en su momento, esto último (como resulta fácil imaginar) tan relevante para alguien que ha elegido el camino del pensamiento más allá de los ajetreos del negocio.

Prólogo

Puede parecer extraño que un libro se centre en la ética de Heidegger y, especialmente, en la que estaría implícita en su obra fundamental, *Ser y tiempo*. Normalmente, se asocia el pensamiento de este autor con la pregunta por el ser y solo con eso. El ser sería algo abstracto y vacío que flota sobre la realidad, suponiendo que haya ser. Ese ser no tendría vínculo significativo alguno con lo concreto, con la vida humana, con la convivencia entre los hombres, asuntos fundamentales de la ética. Así, entonces, en una voluminosa obra sobre la historia de la ética, publicada hace unos veinticinco o treinta años en España, el pensamiento de Heidegger queda fuera, no se lo toma en cuenta. Es probable, y deseable, que en ese lapso los encargados de esa historia hayan cambiado de opinión y ahora consideren que su pensamiento es susceptible de figurar en esa u otra historia.

Frente a estas maneras de acercarse a la filosofía de este autor —o, más bien, de alejarse de ella—, el libro que tengo el agrado de prologar muestra que en Heidegger hay una serie de planteamientos que pueden relacionarse con lo que llamamos ética. No obstante, se podría argüir, no hay textos de Heidegger que lleven como título la palabra ética. Abordemos brevemente este asunto.

En los comienzos de la filosofía, los primeros pensadores —Anaximandro, Heráclito, Parménides— no dividieron sus pensamientos en disciplinas —lógica, física, ética—; tampoco usaron tales títulos, como advierte nuestro filósofo en su *Carta sobre el*

«humanismo»[1]. En Heidegger encontramos lo mismo: su filosofía no está dividida en compartimentos, y menos aún en compartimentos estancos. En rigor, nos indica, «en la filosofía no hay disciplinas porque ella misma no es una disciplina. Y no lo es porque el aprendizaje escolar dentro de determinadas delimitaciones, aunque imprescindible, no es esencial, ya que, ante todo, en filosofía carece de sentido alguno cualquier división del trabajo»[2]. En su filosofía, pues, cada «asunto» tratado se vincula con todos los otros «asuntos» que se abordan en ella. Pensar sobre el ser, por tanto, es a la par e ineludiblemente, pensar sobre el ente —*el ente*: algo que es, de la manera que sea—, es decir, sobre el hombre, la verdad, la historia, el modo de habérselas el hombre con lo que no es humano y con los otros hombres, Dios, los dioses, lo divino, lo sagrado.

La metafísica —esto es, la filosofía habida hasta antes de Heidegger, según su escrito «Superación de la metafísica»[3]— ha practicado una escisión en el ámbito del ser, oponiéndolo al devenir, a la apariencia, al pensar y al deber ser[4]. Esta cuádruple delimitación ha empobrecido la meditación sobre el ser y sobre los cuatro ámbitos que se han escindido de él. Heidegger plantea que dentro del ámbito del ser están también el devenir, la apariencia, el pensar y el deber ser. Ese es uno de los pasos que da —solo uno de ellos— para recuperar la unidad del ser en toda su extensión y riqueza. Se pregunta: «¿Acaso el devenir es nada? ¿La apariencia es nada? ¿El pensar es nada? ¿El deber ser es nada?» Y responde: «De ninguna manera podemos afirmar eso. (...) *Por tanto, el concepto hasta ahora vigente del ser no alcanza a designar todo lo que "es"*»[5].

Ocuparse del ser implica ocuparse también —entre otros— con asuntos relacionados con la ética, aunque no se designen con esta palabra, o aunque se lo haga en pocas ocasiones.

* * *

1 En *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000, p. 289.
2 *La pregunta por la cosas*, Ed. Palamedes, Girona (España), 2009, pp. 19 s.
3 En *Conferencias y artículos*, Eds. del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 63 ss.
4 *Introducción a la Metafísica*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1993, p. 176.
5 Ibíd., p. 183.

Heidegger entiende al hombre como el que habita, como el habitante. Y esto ocurre no solo en la segunda etapa de su filosofía, sino que hallamos este planteamiento ya en *Ser y tiempo*, aunque sin los desarrollos posteriores, los que se encuentran, por ejemplo, en «Construir Habitar Pensar»[6]. En principio, el estar-en-el- mundo —estructura fundamental *a priori* del ser humano, según su obra capital[7]— equivale a habitar. Precisamente, el *estar-en* de esa estructura consiste en habitar. En el § 12 de *Ser y tiempo* escribe: «el estar-en mienta una constitución de ser del Dasein y es un *existencial* —esto es, un carácter del ser del hombre—. Pero entonces no puede pensarse con esta expresión en el estar-ahí de una cosa corpórea (el cuerpo humano) "en" un ente que está-ahí. El estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el "en" originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; "in" [en alemán] procede de *innan*, residir, *habitare*, quedarse en; "an" significa: estoy acostumbrado, familiarizado con, suelo [hacer] algo; tiene la significación de *colo*, en el sentido de *habito* y *diligo*. Este ente al que le es inherente el estar-en así entendido, lo hemos caracterizado ya como el ente que soy cada vez yo mismo. El vocablo [alemán] "*bin*" ["soy"] se relaciona con la proposición "*bei*" ["en", "en medio de", "junto a"]; "*ich bin*" ["*yo soy*"] quiere decir, a su vez, habito, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar. "Ser", como infinitivo de "yo soy", e. d. como existencial, significa habitar en...»[8]. De este modo, podríamos modificar la formulación «estar-en-el-mundo» y hablar de *habitar-en-el-mundo*.

Comentando un fragmento de Heráclito, Heidegger nos proporciona una clave para lo que tenemos entre manos. «Una sentencia de Heráclito que solo tiene tres palabras, dice algo tan simple que en ella se revela inmediatamente la esencia del *ethos* [de donde proviene ética]. Dicha sentencia de Heráclito reza así (frag. 119): ηθος ανθρωπω δαιμον [êthos *anthrópo daímon*]. (...) El término ηθος

6 En *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Ed. Universitaria, Santiago, 6ª ed., 2017, pp. 125 ss.

7 *Ser y tiempo*, Ed. Universitaria, Santiago, 1997, p. 65.

8 Ibíd., pp. 80 s. Lo que va entre corchetes es mío.

[êthos] significa estancia, lugar donde se habita. La palabra nombra el ámbito abierto donde habita el hombre»[9].

Tendríamos, pues, que pensar el estar-en-el-mundo, tarea central de *Ser y tiempo*, significa pensar la estancia del hombre, el lugar donde habita, su êthos. Lo que implica que en esa obra hay una meditación ética en el sentido recién señalado, meditación que es bastante extensa.

Se dirá que en algunas partes de esa obra Heidegger advierte que lo que está describiendo no tiene un sentido moral. Así, entonces, cuando habla de una existencia propia o cuando se refiere a una existencia auténtica no está diciendo que allí, necesariamente, hayan existencias buenas, virtuosas o valiosas. Y cuando se refiere a la existencia impropia o a la existencia inauténtica no quiere decir que en ellas está el mal, la falta de virtud o el reino del disvalor. Sin embargo, esto no significa otra cosa sino que se está moviendo en un nivel más radical que las morales al uso, nivel en que estas morales se fundarían. De ninguna manera ha perdido de vista el horizonte de lo ético, especialmente en el sentido señalado anteriormente, que se refiere al êthos, a la estancia del hombre, al lugar en que este habita.

Mas en *Ser y tiempo* hay también pasajes como este: «¿Pero no hay acaso por debajo de esta interpretación ontológica de la existencia del Dasein una determinada concepción óntica del modo propio de existir, un ideal fáctico del Dasein? Efectivamente es así. Este *factum* no solo no debe ser negado ni aceptado a la fuerza, sino que es necesario que se lo conciba en su *positiva necesidad*, a partir del objeto que constituye el tema de la investigación»[10]. Creo que es innegable el alcance ético de ese texto, que insinúa, asimismo, que la analítica de la existencia humana desplegada en *Ser y tiempo* no solo tiene un supuesto ético, sino que es necesario que lo tenga.

Para ser más explícitos preguntemos: ¿dónde hallamos en ese libro asuntos de carácter *ético* —tomando esta palabra en el sentido recientemente indicado?—. Para ilustrar someramente lo que hemos

[9] *Carta sobre el «humanismo»*. En *Hitos*, ed. cit., p. 289. Lo que va entre corchetes es mío.
[10] *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 329.

planteado, apuntemos hacia dos de estos asuntos, cuyo carácter ético salta a la vista.

Cuando Heidegger habla de los modos de convivencia entre los hombres, distingue entre modos deficientes, indiferentes y positivos (§ 26). Entre los primeros se cuenta el estar uno contra otro. Entre los segundos, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros. Entre los positivos —ser uno para otro— hay dos sobre los que llama la atención: el que denomina sustitutivo-dominante —que se encuentra en el extremo inferior de los modos positivos de convivencia humana—, y el que denomina anticipativo-liberador —que se ubica en el extremo superior de tales modos. Sin duda alguna, hay un llamado de Heidegger al lector para que cuando este se halle en una situación que haga posible el convivir anticipativo-liberador lo prefiera a todos los demás modos del coexistir con los prójimos. Este llamado —tácito— puede calificarse claramente de ético. Por cierto, en este excelente libro de mi amigo Rodrigo Brito el tema en cuestión y otros a que solo aludo se tratan con profundidad, gran talento y mayor amplitud.

Un segundo asunto que tiene implicaciones éticas es el del *se* o *uno* impersonal, *das Man* (§ 27), lo que podríamos llamar dimensión social o colectiva del hombre, la que presenta una inmensa ambivalencia, lo que destaco a continuación. En el «Prospecto de unas lecciones sobre "El hombre y la gente"» Ortega ha hecho notar esa ambigüedad, muy sintética y nítidamente, al referirse a los caracteres de los casos extremos del *uso social* y, luego, a las tres principales categorías de efectos que producen los usos en el individuo. Lo que Ortega llama uso social o *la gente* equivale al *se* o *uno* impersonal de que habla Heidegger. Jorge Eduardo Rivera tuvo esto ante la vista en su versión de *Ser y tiempo*. Dice, en efecto, que *das Man* debería traducirse, en rigor, por *la gente*. Pero, añade, no pudo adoptar esta versión porque afectaba la homogeneidad de la traducción[11].

Esquemáticamente dicho, los caracteres de los casos extremos del uso social que indica Ortega son los siguientes: «1. Son acciones que ejecutamos en virtud de una presión social. Esta presión consiste

[11] Ibíd., p. 474. Nota del traductor a la página 151.

en la anticipación, por nuestra parte, de las represalias "morales" o físicas que nuestro contorno va a ejercer contra nosotros si no nos comportamos así. Los usos son imposiciones mecánicas. 2. Son acciones cuyo preciso contenido, esto es, lo que en ellas hacemos, nos es ininteligible. Los usos son irracionales. 3. (...) actúan sobre el prójimo lo mismo que sobre nosotros. Los usos son realidades extraindividuales o impersonales»[12]. Estos caracteres son explicados, entre otros lugares, en los cursos sobre *El hombre y la gente*, donde pierden este acusado esquematismo. El primero, de 1939-1940[13], realizado en Buenos Aires. El segundo, de 1949-1950[14], efectuado en Madrid.

Estos caracteres muestran el lado problemático, inquietante y temible de los usos sociales —digámoslo de esa manera, a falta de otra mejor—. Aparentemente, en ese aspecto de los usos habría hecho hincapié Heidegger en *Ser y tiempo*, ignorando otras facetas de ellos. Rigurosamente hablando, no hay tal.

Los usos sociales tienen también, expresándonos de una manera breve y simplificada, una dimensión muy favorable para el ser humano, imprescindible para que este sea, propiamente, *humano*. A ella alude Ortega al hablar de las tres principales categorías de efectos que los usos producen en el individuo: 1. En tanto pautas del comportamiento que nos permiten prever la conducta de los que no conocemos, «nos permiten la casi convivencia con el desconocido, con el extraño». 2. Al imponerse sobre el individuo, «inyectan en él, quiera o no, la herencia acumulada en el pasado». Gracias a que la sociedad atesora el pasado, el hombre es histórico y puede progresar. 3. Al darle resuelta a la persona «el programa de casi todo lo que tiene que hacer, le permiten (...) que concentre su vida personal, creadora

12 José Ortega y Gasset. «Prospecto de unas lecciones sobre "El hombre y la gente"». En *Obras Completas* vol. V, Fundación J. Ortega y Gasset / Ed. Taurus, Madrid, 2006, p. 649.

13 *Obras Completas* vol. IX, ed. cit., 2009. Hasta su publicación en este tomo de las nuevas *Obras Completas*, este curso era prácticamente desconocido.

14 *Obras Completas* vol. X, ed. cit., 2010. Este es el curso que ha aparecido en múltiples ocasiones con el título *El hombre y la gente*. El prospecto citado se presenta en estos casos como «Abreviatura» o «Introducción» del libro.

y verdaderamente humana en ciertas direcciones». Le permiten, así, «crear lo nuevo, racional y más perfecto»[15].

Creo que Heidegger coincidiría plenamente con lo recién expuesto. Contra lo que a veces se plantea, no es algo así como un «enemigo» de la dimensión social del hombre; tampoco tiene una actitud despectiva respecto de ella. Por eso, en su descripción del *se* o *uno* impersonal declara taxativamente: 1. «*El uno es un existencial* —o existenciario, esto es, un carácter del ser del hombre—, *y pertenece, como fenómeno originario, a la estructura positiva del Dasein*»[16]. El término *positivo* habría que entenderlo en su doble acepción: como algo *puesto* o dado en el hombre y como algo *favorable* para él. 2. «El *modo propio de ser-sí-mismo* no consiste en un estado excepcional de un sujeto, desprendido del uno, sino que es una modificación existentiva —es decir, óntica— del uno entendido como un existencial esencial»[17]. Sería absurdo pretender que la persona pueda llegar a algo así como la cima de su existencia despojándose o prescindiendo de su dimensión social y, por tanto, de su dimensión histórica. Si algo por el estilo ocurriera, no se estaría ascendiendo a la cima, sino, más bien, se estaría cayendo en una especie de sima. Si imaginariamente suprimiéramos lo que hay de social e histórico en nuestra vida, veríamos que la existencia desciende a un nivel infrahumano, seríamos lo que antecede al primer hombre.

Habría, por ende, que aprender a moverse en la equivocidad del *se* o *uno*, sin «hundirse» en él ni pretender, ingenuamente, «deshacerse» de él. Se trata de un asunto ético de primer orden el que nos pone delante Heidegger, tanto por su magnitud como por la tremenda problematicidad que entraña. Por cierto, Rodrigo Brito también se refiere a la dimensión colectiva de nosotros mismos, *das Man*, y lo hace con la perspicacia y radicalismo propios de quien ya se mueve ágil e inteligentemente en las sinuosas curvas en que se presenta el pensar de Heidegger —y no solo el de él—, mostrando,

---

15 «Prospecto de unas lecciones sobre "El hombre y la gente"», ed. cit., p. 650. En las antiguas *Obras Completas*, publicadas por la Ed. Revista de Occidente y Ed. Alianza, este texto está recogido en el tomo VII, pp.73-78.

16 *Ser y tiempo*, ed. cit., p. 153. Lo que va entre guiones es mío.

17 Ibíd., p. 154. Lo que va entre guiones es mío.

de esa manera, que es un genuino continuador de Jorge Eduardo Rivera. Sigamos confiadamente el camino que nos invita a recorrer, ya que estamos ante un verdadero experto, cuya pericia nos guiará por donde hay que ir.

Jorge Acevedo Guerra
Profesor Titular
Universidad de Chile

Introducción

El libro que ahora tienes en tus manos propone una reflexión necesaria, hasta urgente, para cualquiera de nosotros que esté realmente consciente de la gran crisis en que se encuentra nuestro planeta y la humanidad actual. El título hay que entenderlo, entonces, en un doble sentido: la primera parte: «Heidegger y la existencia propia», busca llamar la atención de un público específico, el del mundo académico, en especial el de los conocedores del pensamiento de este importante filósofo o de quienes quieran adentrarse en su estudio. La segunda parte del título: «Una ética para enfrentar la actual crisis planetaria», es un llamado a cualquiera, sepa o no siquiera quién fue Heidegger, que quiera hacer una pausa y reflexionar sobre la crítica situación de nuestro complejo mundo actual y considerar las «propuestas» que, a mi juicio, podemos encontrar en el pensamiento de quien pasa por ser considerado el filósofo más importante del siglo XX. Si estás de acuerdo con la premisa de que nuestro mundo actual sufre una grave enfermedad global y si esto realmente te importa, entonces te invito a dejar a un lado los prejucios que puedas tener con la filosofía[1] y te atrevas a sumergirte en algunas de las ideas más fascinantes e interpeladoras de esta «filosofía para la vida».

[1] Según algunos, la filosofía es «algo muy difícil» o «solo para expertos» o «una sarta de abstracciones inútiles» o cualquier prejuicio por el estilo. Espero que en lo que sigue se diluyan estas ideas infundadas.

El presente libro tiene un triple propósito. En primer lugar, intenta abrir una puerta de acceso a la gran obra del filósofo alemán Martin Heidegger, *Ser y tiempo*[2], de una forma que se aleje de las dificultades propias de su ontología, siguiendo como hilo conductor el problema concreto y cotidiano de la ética que, en mi interpretación, atraviesa lo medular de este tratado. En segundo lugar, pretende argumentar a favor de la existencia de una ética con pleno derecho en el pensamiento de este filósofo, como alternativa interpretativa a los comentarios de su obra que no ven en ella propiamente una ética. Y, por último, busca abrir una reflexión para re-situar a la ética en un lugar más originario que el de la distinción teoría/praxis, y más cercano al quehacer cotidiano en medio de una situación mundial especialmente crítica, en la que se hace urgente despertar un sentido de lo ético que no se quede en una dimensión de principios y reglas abstractos, sino que nos oriente de una manera renovada y simple para responder a las grandes interrogantes de nuestra época.

Desde la perspectiva de un estudioso experto en el pensamiento de Heidegger, estoy consciente de que pudiera resultar sospechoso afanarse en una indagación tal, cuando el propio filósofo de Friburgo se empeñó más de alguna vez en aclarar que su pensamiento no tiene ninguna pretensión ética, ya que está consagrado a una única y sola cuestión: la pregunta por el Ser. Vale la pena que nos detengamos, ya de entrada, en esta afirmación controversial. Propongo que lo hagamos pensando las palabras siguientes:

> El deseo de una ética se vuelve tanto más apremiante cuanto más aumenta, hasta la desmesura, el desconcierto del hombre, tanto el manifiesto como el que permanece oculto. Hay que dedicarle toda la atención al vínculo ético, ya que el hombre de la técnica, abandonado a la masa, sólo puede procurarle a sus planes y actos una estabilidad suficientemente segura mediante una ordenación acorde con la técnica[3].

---

[2] Utilizamos aquí la traducción al castellano efectuada por el Profesor Jorge E. Rivera: Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*, Santiago: Editorial Universitaria. En adelante, cada vez que aparezca señalado este libro en las notas al pie se utilizará la abreviatura ST.

[3] Heidegger, 2000a, p. 73.

Así las cosas, el interés en la ética surge precisamente ahí donde el hombre muestra una desorientación tal en medio de la complejidad del mundo (técnico) que habita, que, perdida la conexión con el Ser y consigo mismo, requiere del mandato normativo de una autoridad externa, de algún decálogo que le indique qué está bien y qué no lo está. La necesidad y propuesta de una ética constituirían, en sí mismas, un testimonio vivo del quiebre de la armonía entre el hombre y lo que los antiguos llamaron el cosmos. En todo caso, subyace a este pensamiento la idea de que la ética no es más que una orientación práctica que brota desde fuera de cada hombre, en la medida en que su confusión no le permite orientarse por sí mismo.

La ética ha sido comprendida tradicionalmente desde la filosofía como una de sus ramas, junto con la metafísica, la lógica y la física, y se la ha pensado como la disciplina que ha de orientar por buen camino el comportamiento práctico en el mundo. Una de las ideas principales que subyacen a la presente investigación consiste en el postulado de que en *Ser y tiempo*, precisamente en el tratamiento del fenómeno de la propiedad, se nos revela una manera renovada, más radical y viva, de comprender la ética, es decir, de un habitar pleno y propicio. La clave de esta interpretación está en el modo unitario del pensar heideggeriano, modo que se despliega como en una espiral descendente que no hace más que meditar *lo mismo*. Esto supone volver a plantear la pregunta por el *ethos* que funda la posibilidad de toda ética, que en Heidegger se expresa en la pregunta por el significado del habitar o, dicho de otra manera, en la analítica de la existencia, máximamente ahí donde esta se ha tornado propia.

Por otra parte, la subterránea motivación ética del pensar heideggeriano se desprende no solo de sus obras, sino de su propia biografía. Sabido es que el joven Heidegger antes de emprender la monumental empresa de *Ser y tiempo*, venía mostrando un evidente interés en pensadores cristianos, principalmente, en el misticismo medieval, tan desmarcado de cuestiones conceptuales como movido por la experiencia de Dios y por la posibilidad de la salvación del hombre en el mundo. No podemos dejar pasar, en este punto, la decisión de Heidegger, antes de hacerse filósofo, de formarse para

el sacerdocio, lo que no llegó a consumarse por inconvenientes ajenos a su voluntad. Quisiera traer a colación la interpretación de algunos contemporáneos de Heidegger, a este respecto, sobre su camino pensante. Dice Karl Löwith, uno de sus discípulos tempranos y posterior crítico del maestro:

> El mismo hombre que hace cuarenta años, como *Privatdozent*, nos decía a sus alumnos que hacíamos mal con medirlo con parámetros como Nietzsche y Kierkegaard o cualquier otro filósofo creativo, pues en él no habría para ofrecer nada comparativamente positivo, que él no sería en absoluto un "filósofo", sino un "teo*logo*[sic] cristiano" (con el acento en el *logos*), que tenía la única tarea, por completo inadecuada a la enseñanza y la prosecución, de destruir críticamente las concepciones tradicionales de la filosofía y la teología occidentales, con lo cual, por supuesto, también podía ocurrir que a veces trillara "mera paja"[4].

En la misma línea, se refiere a Heidegger el teólogo protestante (con quien el filósofo mantuvo un diálogo), Rudolf Bultman, cuando afirma:

> Sobre todo, el análisis de Heidegger de la estructura ontológica del Dasein (es decir, del ser del hombre) parecería no ser más que una versión secularizada y filosófica de la visión de la vida humana del Nuevo Testamento. (...) Se debe sumergir [el Dasein] en el mundo natural concreto, perdiendo así inevitablemente su individualidad, o debe abandonar toda seguridad y entregarse sin reservas al futuro, y así lograr solo su ser auténtico [propio][5].

En la misma dirección interpretativa se encuentra la tesis de Franco Volpi, filósofo italiano contemporáneo, al afirmar que

4 Löwith, 2006, p. 281.
5 Bultman, 1998, pp. 40-41.

> (...) se puede decir, en una formulación provocativa, que *Ser y tiempo* es una «versión» en clave moderna de la *Ética Nicomaquea*, una «versión» en la cual salen a luz insospechadas analogías estructurales entre la filosofía práctica aristotélica y el proyecto heideggeriano de una analítica de la existencia[6].

En las tres citas se vislumbra la idea de que en Heidegger opera, como si de un hilo conductor se tratara, el motivo vivo de cómo ha de vivir plenamente el hombre, es decir, de cómo existir éticamente, incluso con tintes teológicos.

Con lo anterior, no se pretende decir que el planteamiento de la propiedad en *Ser y tiempo* no sea más que teología; lejos de esto, encontramos, más bien, el intento de superarla, junto con la metafísica occidental. Y esto está dado por el modo mismo en que Heidegger plantea la cuestión que nos ocupa, así como por el estilo de su lenguaje, siempre pendiente de mantenerse en la cercanía de las cosas mismas, tal y como se muestran en el mundo, es decir, desde una rigurosa mirada fenomenológica. Sostengo que este pensar es filosófico en un sentido eminente, en la medida en que se mantiene todo el tiempo en la humildad del horizonte bosquejado por el instante que le ha sido dado habitar al Dasein, que es siempre, cada vez el suyo.

Junto con la idea de una «ética» heideggeriana, otro motivo que anima las reflexiones que han de seguir es el que le atribuye a la conceptualización sobre la propiedad un cierto sello *terapéutico*, en el sentido originario del cuidado de sí. Con esto no hago más que re-tomar en forma explícita el espíritu que vitaliza al filosofar desde su origen mismo en la Grecia de Sócrates y de los que vinieron poco antes de él. El oracular «conócete a ti mismo», ha de volver a conquistar aquí el protagonismo que tuvo en un comienzo y que, por las degeneraciones propias del pensar conceptual de la metafísica, pasó a un plano secundario, quedando encubierto por los problemas abstractos e ideales (desvinculados del existir y sus disyuntivas) sobre el ser de la realidad. Es de mi especial interés que

[6] Volpi, 1996, pp. 45-73.

las páginas que siguen constituyan una incitación al pensar auténtico de la propia existencia; que no se queden en un mero despliegue de conocimiento, por lo demás insuficiente. El despertar de la propia conciencia ha sido siempre, aunque a veces no se note, el sentido profundo de todo auténtico filosofar.

Finalmente, espero que se vislumbre el hecho crucial de que por medio del desarrollo del fenómeno de la propiedad, Heidegger da una respuesta concreta a la pregunta por el *sentido* del ser, en la medida en que se aclara la «esencia» del Dasein en lo que tiene de más originario, es decir, en cuanto se lo muestra en su mismidad, más allá de todo (auto)encubrimiento cotidiano. Esto redunda en la idea de que el modo de habitar el mundo supone un determinado modo de comprender (abrir) el Ser y lo que puede advenir como ente dentro del mundo. De esta manera, sin buscarlo expresamente, la «ética» de *Ser y tiempo* viene a significar *lo mismo*[7] que la ontología fundamental.

Con el propósito de ordenar el desarrollo de las ideas en torno al asunto que nos convoca, he optado por seguir el curso de la meditación del propio filósofo, pues solo así se hace patente, a su vez, el peculiar estilo en que se da este pensar. El *método* de la presente exposición tiene como rasgo central el dejar la palabra al filósofo tanto como sea posible para, desde ahí llevar a cabo el esfuerzo de una interpretación descompresora y esclarecedora de un lenguaje que a ratos raya en lo enigmático. A primera vista se puede apreciar que la meditación que ha de seguir se concentra casi de lleno (a excepción del tratamiento de la angustia) en la Segunda Sección de *Ser y tiempo*. La razón de esto no es otra que el hecho de que la exposición heideggeriana sobre el fenómeno de la propiedad se despliega, básicamente, en esta parte de la obra, luego de haber establecido en la Primera Sección algunas ideas fundamentales sobre el Dasein en cuanto estar-en-el-mundo, siguiendo el hilo conductor de la cotidianidad mediana, esto es, del existir impropio. De ahí que

[7] Que signifiquen lo mismo, es decir, que apunten a *lo mismo*, no quiere decir que constituyan desarrollos *idénticos*, en la medida en que los énfasis están puestos en «lugares» diferentes.

la presente reflexión deba suponer (en cuanto a detalle se refiere) lo postulado en la Primera Sección, aun cuando ha de hacerse cargo (en la medida de lo posible y dentro de los límites trazados para esta investigación) de algunas ideas y algunos conceptos decisivos, básicamente por medio de notas al pie aclaratorias ahí donde resulte pertinente y de la incorporación al final del libro de un Glosario de los conceptos fundamentales de la Primera Sección.

Orientado por el propósito recién expuesto, los temas de este trabajo irán apareciendo en el orden que sigue: I) Comenzaremos por *contextualizar* el tratamiento de la distinción entre propiedad e impropiedad en el entramado total de *Ser y tiempo*, a fin de captar su sentido e importancia. II) Acto seguido, y para ayudar a una *clarificación comparativa* de la propiedad, desarrollaremos el planteamiento heideggeriano acerca de la impropiedad. III) Entonces estaremos en condiciones de emprender la tarea de una *exposición e interpretación* de las ideas del filósofo sobre la propiedad en el capítulo III, en el orden siguiente: 1. La angustia, como la experiencia afectiva en que el Dasein se abre a sí mismo. 2. La muerte, en cuanto la posibilidad más radical de la existencia. 3. La conciencia, como testimonio vivo de la posibilidad de recobrarse a sí mismo por parte del Dasein. 4. La resolución precursora, en cuanto modo en que se da la transformación de la existencia hacia la propiedad. 5. La temporeidad, en tanto concepción del tiempo que subyace al existir propio. Y, 6. La historicidad, en cuanto experiencia tempórea concreta en que se asume el Dasein propio en tanto que destino. IV) En este capítulo expandiremos nuestra reflexión ética hacia la obra del Heidegger tardío y más allá del filósofo hacia algunos señalamientos que iluminen nuestro habitar en medio de nuestra actual época técnica. Finalmente, nuestro recorrido ha de terminar con unas reflexiones finales en las que se extraen algunas consecuencias éticas sugerentes que se desprenden de lo anterior.

La senda pensante que ahora comienza se mueve en la convicción de que, más allá de lo oscuro que pueda resultar el estilo heideggeriano, lo que ha de ser develado es (en el fondo) algo extremadamente *simple*. Pero sucede que lo simple suele ser lo más difícil de

comprender, en la medida en que el escuchar del Dasein se mantiene presto a oír algo otro de sí; rara vez a sí mismo[8].

[8] Considero importante señalar que este trabajo fue escrito, en su mayoría, hace 10 años, por lo que en la actualidad hay ideas y argumentos que ya están desarrollados por diferentes autores, aunque de formas diferentes y, sobre todo, con un *sentido* distinto: aquí sostengo, a diferencia de la mayoría de los intérpretes de la cuestión «ética» en Heidegger, que no obstante la ambigüedad de su planteamiento es evidente que encontramos en su pensamiento una ética, y además, que podemos extraer de él una manera renovada de formularla y de encarnarla en la vida cotidiana.

Capítulo I

Propiedad e impropiedad en el contexto de *Ser y tiempo*

La diferencia que establece Heidegger entre los fenómenos de la propiedad[1] e impropiedad en el entramado total de *Ser y tiempo* constituye, a mi entender, un punto crucial de su planteamiento, importancia que parece palidecer en la gran mayoría de los innumerables comentarios que esta obra ha recibido. Esta relevancia puede vislumbrarse desde dos perspectivas diversas, aunque sostenidas en

[1] *Eigentlichkeit*, en el contexto de *Ser y tiempo* se refiere a la existencia en cuanto se ha apropiado de sí misma, de ahí que la traducción más ajustada sea la de «propiedad» y no, como sucede a menudo, «autenticidad». Esto queda justificado no solo por el significado mismo de la partícula *eigen* (propio), sino también por razones de índole filosófica, ya que a la distinción del modo de ser del Dasein en propio o impropio hay que añadir el hecho de que estas modalidades se den en forma auténtica o inauténtica. Lo que se quiere decir es que una existencia puede *parecer* propia cuando, en el fondo, no es más que un modo de ser (auto)engañoso, encubridor de una auténtica propiedad. Otro tanto puede suceder con un existir impropio aparente. Como se ve, el esclarecimiento de qué signifique eso de la propiedad es un problema rodeado de sutiles trampas que han de acompañar el camino. «La autenticidad [propiedad] (*Eigentlichkeit*) es tomada por Heidegger en el sentido etimológico literal en conexión con el adjetivo 'propio' (*eigen*): auténtico [propio] es el *Dasein* que se apropia de sí, es decir, que se proyecta sobre la base de su posibilidad más suya.» (Vattimo, 2006, p. 43).

un suelo común. Por una parte, propiedad e impropiedad no solo constituyen un *tema* entre los tantos de este tratado, sino que también un *método*, un camino de aproximación al gran problema de *Ser y tiempo*, el de la temporeidad como sentido de ser del cuidado. Esto requiere un mayor desarrollo.

En cuanto *tema* expreso, el fenómeno de la impropiedad ronda la exposición de casi toda la Primera Sección, así como en menor medida de la Segunda Sección de *Ser y tiempo*, recibiendo un abordaje explícito en los parágrafos 27 y 35 al 38, bajo los nombres de «uno» y «caída», es decir, para explicar el fenómeno más general de la cotidianidad, punto de partida de toda la analítica existencial. La propiedad, a su vez, comienza a resplandecer como tema explícito desde el parágrafo 40, dedicado a la angustia, recibiendo una plena acogida en el capítulo segundo de la Segunda Sección, en el que se la comprende desde el fenómeno de la *resolución*, principalmente en el parágrafo 60. El hilo de este tratamiento se puede seguir en el parágrafo 62 (capítulo tercero de la Segunda Sección), en el que a la resolución se le otorga un agregado esencial, convirtiéndose en resolución *precursora*; así como en el 74, donde se desarrolla la específica y concreta temporeidad que le corresponde a la existencia propia, bajo las nociones de *historicidad* y *destino*.

En cuanto *método* de la analítica existencial, ya desde el mismo comienzo de *Ser y tiempo*, Heidegger plantea que el punto de partida de su investigación es la cotidianidad mediana, es decir, la existencia en su modalidad impropia. Este fenómeno se establece como el punto de referencia permanente desde el que parte toda indagación respecto de eso que el filósofo llama *existenciales*. Según esta idea, el Dasein cotidiano se encuentra «inmediata y regularmente» perdido de sí mismo, comprendiéndose desde aquellas cosas con las cuales se ocupa en el quehacer en que cada vez se encuentra sumergido. Esta autocomprensión de rebote sería la responsable de que el hombre se haya comprendido históricamente como un ente más que está ahí, es decir, como una realidad sustancial, separada del mundo, tal como lo podemos ver, por ejemplo, en la noción moderna de «sujeto». Esta autointerpretación caída se le impone al Dasein de partida, ya

que, tal como lo señala Heidegger, tendemos a creer que somos lo que hacemos y al modo de las cosas inmersas en nuestro quehacer.

La impropiedad se revela como un modo de ser del Dasein en el que este se encuentra, por así decir, naturalmente, siendo necesario ejercer un esfuerzo y una cierta violencia[2] para existir de otra manera. La impropiedad está ínsita en la estructura misma de la existencia. A esto se refiere Heidegger ya desde la Introducción misma de *Ser y tiempo* cuando afirma que «El Dasein es para sí mismo ónticamente "cercanísimo", ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño»[3]. He aquí una de esas frases que perfectamente puede servir de lema de todo el tratado en cuestión y, más allá de esto, de la concepción heideggeriana de la existencia humana. Que el Dasein sea para sí mismo «ónticamente "cercanísimo"» se refiere al hecho de que Da-sein[4] es precisamente el ente

---

2 En el sentido de ejercer una fuerza que contrarreste la tendencia de arrastre de la caída. Ya desde la Introducción de ST, Heidegger alude a esta necesaria violencia de la actitud filosófica, entendida en un sentido muy preciso. No tiene nada que ver con algún comportamiento agresivo, teñido de odio, sino con el modo de darse de los fenómenos mismos. Para comprender mejor esta importante idea escuchemos al propio filósofo: «*Detrás* de los fenómenos de la fenomenología, por esencia no hay ninguna otra cosa; en cambio, es posible que permanezca oculto lo que debe convertirse en fenómeno. Y precisamente se requiere de la fenomenología porque los fenómenos inmediata y regularmente *no* están dados. Encubrimiento es el contraconcepto de 'fenómeno'.» (Heidegger, 1997, p. 58). Y poco más adelante en el mismo parágrafo 7 de la Introducción encontramos lo siguiente: «El modo de *comparecencia* del ser y de las estructuras de ser en cuanto fenómenos debe empezar por serle *arrebatado* a los objetos de la fenomenología.» (Ibíd., p. 59). Se aprecia con claridad que ese *no* estar dado de inmediato de los fenómenos para el existir impropio de la cotidianidad mediana, supone el esfuerzo metodológico de levantar encubrimientos, en una especie de *arrebatarle* el ser a las cosas, en el sentido de dejar-ser a las cosas mismas, desde la apertura de un existir propio. Esta idea es reafirmada más adelante por el filósofo, en el contexto del abordaje del fenómeno de la verdad, al señalar: «La verdad (el estar al descubierto) debe empezar siempre por serle arrebatada al ente. El ente es arrancado del ocultamiento. Todo estado fáctico de descubrimiento es siempre algo así como un *robo*». (Ibíd., p. 242).

3 Ibíd., p. 40.

4 *Da-sein*: ser el Ahí del Ser. Con esta expresión, ya consagrada para la filosofía, Heidegger nombra al hombre en lo que tiene de más propio, en lo que lo señala en su más radical verdad. Antes de toda racionalidad, el hombre está abierto al mundo, de tal manera que, siendo el Ahí del Ser, despeja en él, al unísono, su mismidad y el mundo, en una *unidad originaria y fundacional*. Se indica, de

que soy yo mismo en cada momento. Siéndolo me soy cercano en cuanto insoslayable experiencia de mí mismo. Sin embargo, existir como Da-sein, experienciar la radical apertura de mi ser en cuanto estar-en-el-mundo, no me garantiza que yo comprenda ese ser en un nivel de explicitud suficiente como para clarificármelo ni siquiera a mí mismo; tanto menos para llevarlo a una conceptualización expresable a otros, por ejemplo en un tratado como *Ser y tiempo*. De este modo, por una parte, Da-sein es una experiencia (óntica) de mi propio ser en cuanto apertura comprensora de lo que es; por otra, no alcanza el terreno de la explicitación teorética o filosófica. Sin embargo, la frase mencionada agrega un último ingrediente: el Dasein no es extraño para sí mismo. Es este un punto crucial, ya que enfrentándose con gran parte de la tradición moderna anclada en la teoría del conocimiento, Heidegger sostiene que el «conocimiento» más radical y originario que el hombre tiene de sí no es el teorético, sino uno que se despliega en el mismo hecho de estar siendo un Da-sein, al que el filósofo llama *comprensión pre-ontológica* o, simplemente, *comprensión*. Según esta idea, el hombre en todo comportarse (sea práctico o teórico) está «iluminado», orientándose diestramente en el mundo, sin necesidad de poseer un conocimiento conceptual[5] sobre las cosas, el que más bien se funda en esta comprensión entendida como «mera» apertura.

El estar-en-el-mundo del Dasein queda comprendido así como una *aperturidad*[6] (*Erschlossenheit*) en la que de un solo golpe queda aclarado (comprendido) su propio ser y el mundo, en cuanto unidad originaria. Sin embargo, esta comprensión admite modulación: puede ser más o menos *transparente*[7]. Por así decirlo, la impropiedad es

---

este modo, el originario *co*-despliegue de hombre y Ser. Ser solo se da en el Ahí que es el Dasein; Dasein solo se vuelve transparente para sí mismo en cuanto Ahí del Ser. En este encuentro resplandece el mundo.

5 Al modo de las ciencias o de la propia filosofía.

6 La noción de aperturidad es otro de los nombres que recibe el ser del Dasein en ST, ligado a las ideas de Ahí y de verdad originaria. Designa la idea, ya mencionada, de que el hombre es un ámbito abierto, un estar fuera de sí, en-el-mundo.

7 He aquí una hebra central de ST y que, sin embargo, recibe poca atención explícita en la obra. Con la noción de «transparencia», Heidegger quiere mostrar el modo preciso en que el Dasein está abierto para sí mismo (igual para el

el modo de existencia en el que la aperturidad está como opacada, como empañada, es decir, menos transparente. En la propiedad, por su parte, el Dasein existe en una cierta claridad de sí mismo, lo que en última instancia significa asumir expresa y lúcidamente la constitución nihílica del propio ser, en el múltiple sentido del estar arrojado, del estar vuelto hacia la muerte y del poder-ser, nociones que veremos más adelante. Pero, ¿qué tiene que ver todo esto con la supuesta relevancia metodológica de la distinción heideggeriana entre propiedad e impropiedad? La respuesta a esta pregunta puede bosquejarse por medio de esta otra: ¿será casualidad que para poder abordar el problema del sentido de ser del cuidado, es decir, que para dar con la *unidad originaria* del todo estructural del estar-en-el-mundo, Heidegger se viera urgido a hacerlo siguiendo el hilo conductor del análisis de la existencia en su modalidad propia, en cuanto resolución precursora? De hecho, el crucial desarrollo de la temporeidad (capítulo III) como fundamento «último» del ser del Dasein es precedido (y preparado) por la determinación de la propiedad en cuanto meditación acerca de aquello que se atestigua en el fenómeno de la conciencia moral (capítulo II), en el contexto del poder-estar-entero del Dasein.

Dicho de otro modo: para la averiguación de la estructura ontológica originaria del ser del Dasein no es indiferente desde qué modalidad existentiva se lleve a cabo la meditación. O lo que viene a ser lo mismo: solo el fáctico existir propio del pensador de carne

mundo), modo que no es ni teorético-explicativo ni meramente «inconsciente», sino uno en el que se mueve, en el que está, íntegramente cada vez y en virtud del cual el Dasein habita un mundo familiar en el que se despliega comprensoramente. Dejemos que nos lo diga el propio autor, en uno de los pocos pasajes que podemos encontrar al respecto, en el ya mencionado parágrafo 31: «La visión que apunta primariamente a la existencia en su integridad la llamamos *transparencia* (*Durcsichtigkeit*). Escogemos este término para designar un «autoconocimiento» bien entendido, es decir, para indicar que no se trata de la búsqueda y contemplación aprehensora de un sí-mismo puntual, sino de una toma de posesión comprensora de la plena aperturidad del estar-en-el-mundo, *a través* de sus momentos estructurales esenciales. El ente existente «se» tiene a la vista tan solo en la medida en que se ha hecho co-originariamente transparente en su estar en medio del mundo y en el co-estar con los otros, como momentos constitutivos de su existencia». (Ibíd., p. 170).

y hueso hace posible el acceso ontológico (explicativo) al modo de ser originario del Dasein. La idea de lo *originario* en el pensamiento heideggeriano de *Ser y tiempo* va de la mano con la del existir *propio*. De este modo, hacer ontología es a la vez (y supone necesariamente) una posición y un planteamiento «éticos». De ahí que Heidegger se rehúse a entender sus ideas sobre la conciencia moral como la formulación de una ética, a favor de un pensamiento que piensa *lo mismo*.

Si se me permite una mirada abarcativa, y por lo tanto reductiva, sobre el conjunto de *Ser y tiempo*, creo que se puede apreciar cómo la impropiedad constituye un primer punto de partida, desde el cual se perfila el análisis del estar-en-el-mundo en la *multiplicidad* de sus momentos constitutivos (la mayor parte de la Primera Sección), mientras que la propiedad aparece como un giro bisagral que abre la puerta hacia el ser del Dasein en su *simplicidad:* unidad o integridad (gran parte de la Segunda Sección).

La otra perspectiva desde la que se puede vislumbrar la relevancia de la distinción heideggeriana entre lo propio y lo impropio tiene que ver con la posibilidad de situar aquí una meditación sobre el problema de una ética. Sé muy bien que esto puede generar todo tipo de sospechas, sobre todo si atendemos a las precauciones que toma el propio filósofo de Friburgo para que no se malentienda su ontología, degenerando en alguna de las ramas tradicionales de la metafísica. Sin embargo, como ya se dijo hace poco, sucede que en Heidegger ontología es, al mismo tiempo, ética. Más aún, quisiera ir más allá y sostener que todos los caminos transitados por el caminante Heidegger no hacen sino plantear la cuestión ética como un problema crucial, por supuesto que de un modo muy peculiar y ambiguo, proyectando sobre esta cuestión una sombra que la hace casi irreconocible. Pero, ¿qué queremos decir cuando decimos «ética»? En este contexto, baste con señalar que para Heidegger el Dasein es aquel ente al que en su ser *le va* su propio ser. En palabras del pensador: «Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser «escogerse», ganarse a sí

mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o solo ganarse «aparentemente»[8].

Pongamos atención en los verbos en juego: «ganarse» o «perderse». La existencia humana es un permanente tener-que-hacerse, lo que significa que estamos tejidos con las hebras de lo posible. Siendo en cada instante, el hombre habita pendiente de una nada constitutiva, en la medida en que se pro-yecta desde su situación hacia un adelante tan indefinido como insoslayable. De ahí que a cada paso el ser mismo del Dasein esté en juego, pudiéndose ganar o perder. Estar perdido es un *factum* con el que el hombre se encuentra desde siempre, en la medida en que existe desde una posibilidad prestada y tomada inadvertidamente desde ese mandato social nombrado por Heidegger como «uno». Desplegando su ser en cuanto uno-mismo, el hombre *cae* de una vivencia en otra, aprovechando las oportunidades, pero jamás haciendo *su* elección, forjando *su* destino. Cotidianamente, tendemos a hacer lo que «se» hace, evitando de este modo la angustia inherente a la individuación de la propia existencia en cuanto silenciosa escucha y corajuda decisión. Refiriéndose al fenómeno del uno, dice el filósofo:

> Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del «montón» como *se* debe hacer; encontramos «irritante» lo que *se* debe encontrar irritante. El uno, que no es nadie determinado y que son todos (pero no como la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad[9].

Pero *puede* el Dasein también ganarse a sí mismo. Digamos por ahora (considerando que más adelante ahondaremos en este punto) que esta modalidad existentiva es una *posibilidad* de la existencia y supone un movimiento *desde* un estar-perdido *hacia* un encontrarse. Para ganarse el Dasein tiene que hacer algo consigo mismo

---

[8] Ibíd., p. 68.
[9] Ibíd., p. 151.

en el mundo, asechando constantemente el peligro de volver a caer, cosa que por lo demás siempre sucede. Lo que interesa por ahora es evidenciar que al Dasein le va su ser y que esto implica, en el estar-siendo mismo, un estar en juego entre dos posibilidades radicales. Esta posibilidad radical (la gran posibilidad = ser entero del Dasein) es el «lugar» más propio que podemos encontrar para situar una ética heideggeriana. Baste con esto para aclarar cuál es el interés que va a guiar la siguiente interpretación de la ontología de Heidegger. No será el famoso Ser heideggeriano lo que esté en cuestión[10], sino la posibilidad de un existir (*el de cada quien*) más pleno y lo que esto significa dentro del pensamiento del filósofo. En este mismo sentido habla Safranski, autor de una excelente biografía del filósofo de Friburgo, cuando dice: «La filosofía pasa a ser para Heidegger el arte de mantener "despierto al Da-sein para sí mismo"»[11].

Una última acotación antes de continuar nuestro camino. Junto con Ortega y Gasset, pienso que no se puede comprender el pensamiento de un pensador si no es desde su *circunstancia*, desde aquel complejo de experiencias íntimas y de facilidades y dificultades que urgen a tomar una posición en la vida[12]. Por eso es que quiero recordar una importante circunstancia en la vida de Heidegger: antes de seguir el camino de la filosofía fue un hombre religioso, primero católico, luego simpatizante del protestantismo luterano, dedicándose primero al estudio de la Teología. He aquí el sello más propio que al menos yo veo en todos los senderos por los que transita Heidegger en cuanto pensador, constituyendo un claro ejemplo de una de las tesis fundamentales de su propia filosofía y que puede ser formulado así: «el origen es el destino». El enigma de la «salvación», dicho de un modo cristiano, parece constituir para Heidegger una preocupación apremiante. Karl Löwith, en su libro ya citado, publica una carta que el propio maestro le habría enviado en los primeros tiempos de discipulado (fechada el 19 de agosto de 1921), en la que se dice lo siguiente:

[10] Al menos no en forma expresa.
[11] Safranski, 2000, p. 182.
[12] Ortega y Gasset, 1966.

> Primero, la discusión padece el error fundamental de que usted y Becker me miden (hipotéticamente o no) con parámetros como Nietzsche o Kierkegaard (...) y con otros filósofos *creadores* [cursivas añadidas]. Esto no se puede prohibir, pero hay que decir que yo no soy un filósofo, y ni siquiera me imagino que pudiera hacer algo comparable; no está para nada dentro de mis intenciones[13].

Curiosa confesión, proviniendo de quien pasa por ser «el *filósofo* más importante del siglo XX». Agreguemos a esto una nota a pie de página que Heidegger añade al final del transicional parágrafo 45, en la que refiriéndose a Kierkegaard dice: «De ahí que filosóficamente haya más que aprender de sus escritos 'edificantes' que de los teoréticos, con la excepción del tratado sobre el concepto de la angustia»[14].

Las frases recién citadas no hacen, a mi juicio, más que confirmar algo que se impone de suyo cuando nos vamos adentrando en el pensamiento del filósofo: a Heidegger no le queda del todo bien la etiqueta de «filósofo»; la llama viva que lo enciende y consume proviene de otro lugar, desde una especie de afán ético-teológico, en virtud del cual surge como su inquietud fundamental la cuestión de cómo existir apropiadamente, ligado a la cuestión de la salvación del hombre. Desde esta perspectiva, Heidegger se nos vuelve todavía más enigmático como pensador, como si estuviéramos frente a un profeta sin Dios que anuncia el final de una época y el comienzo de un nuevo estado de cosas, todo esto anudado en la necesaria unidad del hombre con el Ser.

Pienso que es este entrelazamiento de ámbitos (filosófico-teológico-ético), convergentes en este pensador, el que está en la base de la exasperante ambigüedad de su forma de expresión, principalmente en lo que se refiere al así llamado «segundo Heidegger». Pero evitemos perdernos de entrada en el denso follaje y caminemos únicamente por la senda abierta en *Ser y tiempo* respecto de la cuestión de la existencia propia.

---

[13] Heidegger, 1997, p. 341.
[14] Ibíd., p. 255.

CAPÍTULO II

LA EXISTENCIA IMPROPIA

COMO YA SE SEÑALÓ, la impropiedad constituye un hecho consumado en el que nos encontramos en cuanto seres cotidianos. Me propongo condensar las ideas heideggerianas que se desarrollan en los parágrafos 27, y del 35 al 38, referentes a este fenómeno.

Señala el filósofo: «Los caracteres de ser del convivir cotidiano, que acabamos de exponer —distancialidad, medianía, nivelación, publicidad, alivianamiento del ser, satisfacción de requerimientos— conforman la inmediata 'estabilidad' del Dasein»[1]. Estos rasgos definen existencialmente aquello que Heidegger llama el *Uno* (*Das Man*), es decir, el modo de ser del hombre en el que este no ha hecho suyo su propio ser, viviendo en el fondo una vida que no le pertenece porque no la ha decidido él mismo. El sí-mismo del Dasein deambula inmediata y regularmente como uno-mismo, en la somnolienta sumisión al mandato inadvertido del impersonal «así *se* hacen las cosas». Lo medular de este modo cotidiano de ser radica en el hecho de que al hacer *uno* las cosas, en rigor jamás soy *yo* quien las ha decidido, quedando así la responsabilidad diluida en el «todos y nadie» de este dictamen social.

[1] Ibíd., p. 152.

Por otra parte, el Uno se refiere doblemente al ser del Dasein en cuanto uno-mismo y a aquello que ha tomado entre manos su sí-mismo. Me parece relevante destacar esto, pues resulta curioso que quien le arrebata su ser al Dasein impidiéndole ser sí-mismo es él mismo en cuanto uno-mismo. ¿No resulta esto paradojal? ¿Cómo podemos entenderlo? Según mi modo de ver, esto se comprende cuando nos percatamos de que el Dasein heideggeriano es, en su unidad, un ente que existe, por decir así, en dos niveles, uno óntico y otro ontológico. En un nivel el Dasein deambula adormilado por el mundo; en el otro, se encuentra presto a despertar frente a «su» propia llamada (esto lo veremos más adelante). Pero retornemos a los rasgos mencionados al comienzo para sumergirnos en ellos.

La *distancialidad* es el modo de ser según el cual el Dasein cotidianamente está preocupado de su diferencia con los demás, manteniendo constantemente como referencia el comportarse de los otros a modo de guía del propio actuar. A ratos queremos destacarnos de la multitud, otras veces preferimos fundirnos en ella, pero en todos los casos nos importa la moda social y su dictamen. La *medianía* es la fuerza complementaria de la anterior que en cuanto centrípeta lo absorbe todo hacia la indiferenciación, igualando lo mejor con lo peor y despojando de su vitalidad a toda verdad y a cualquier excepcionalidad. A esto justamente se refiere el tercer rasgo, el de la *nivelación*, según el cual ya nada resalta sobre nada y todo viene a dar lo mismo, como lo expresa en forma magistral el clásico tango «Cambalache» de Santos Discépolo. Estos tres rasgos se constelan y configuran lo que Heidegger denomina la *publicidad*, según la cual todo se presenta como claramente conocido y manejable, estando en el fondo oscurecido y desarraigado de su ámbito de experiencia. Fácilmente se nos vienen a la mente los medios de comunicación de masas, y con razón. Son ellos los mayores agentes contemporáneos del dominio de lo público. La televisión nos presenta segundo a segundo un torrente de información sobre las más diversas cosas, donde la contradicción no es un problema. De este modo se nos puede decir un día que la lechuga es una de las verduras más sanas que podemos ingerir y a los pocos días que produce cáncer o cualquier

otra alteración. Lo importante es que esto vale para todo: para la noción de democracia, de libertad, de libre mercado, de calidad de vida, etc. Si a esto le sumamos la epidémica influencia de internet, el caos y la confusión se vuelven casi irremediables. Todo está en internet; vivimos en la ilusión de que en verdad podemos saberlo todo, de que la verdad se nos ha revelado. El problema con esto es que se han perdido las fuentes y el conocimiento queda liberado de esfuerzo y disciplina. Y la necedad crece en medio de la absoluta opulencia cognoscitiva.

Los últimos dos rasgos abordémoslos juntos. El Dasein, por su propia constitución ontológica, tiende a buscar lo que *satisfaga sus requerimientos* del modo más fácil, es decir, mediando un mínimo de pensamiento. En el fondo, este modo de ser *aliviana* su propio ser, en la medida en que le ahorra hacerse cargo de sus decisiones y sus pesadas consecuencias. Ahí donde solo se actúa tomando la oportunidad más accesible, ahí donde solo reina la planificación económica que no busca más que una ganancia, ahí se pueden llevar a cabo los actos más desastrosos en la más completa indiferencia que da la ilusoria ligereza de la propia elección.

¿Nos cuesta entender esto? Dudo que haya alguna otra idea heideggeriana que goce de una evidencia tan aplastante como esta. Pensemos por ejemplo en la mayor catástrofe de la historia de la humanidad que ya se ha consumado en nuestros días: el calentamiento global. He aquí el gran problema de nuestra generación y de las inmediatamente venideras. Hemos dañado irreversiblemente la tierra en que vivimos y si nos ponemos a pensar en los motivos no indignarse resulta imposible. Desde hace ya bastante tiempo sabemos que los recursos del planeta son limitados y que tienen un ciclo estable de renovación. Pues bien, desde la revolución industrial hasta hoy no hemos dejado de actuar en la dirección contraria. Las superpotencias, las transnacionales, todos y cada uno de nosotros en mayor o menor medida, a sabiendas, hemos actuado sin conciencia. Producir más, expandirse, tener más poder, he aquí los simples principios de la mentalidad moderna. Es todo muy simple; ha sido cosa de dejarlo todo en las manos de las leyes del mercado. ¡Qué

mayor liviandad! Esta fatídica ausencia de consciencia puede verse coronada por el terrible peso de la total escasez. Pero volvamos a nuestro hilo conductor.

Las reflexiones anteriores no agotan el tratamiento que hace Heidegger sobre el fenómeno de la impropiedad en *Ser y tiempo*. Recordemos que el despliegue temático de la cuestión del Uno lo realiza el filósofo en el contexto de la pregunta por el quién del Dasein cotidiano[2], destacando fundamentalmente la necesaria conexión ontológica del Dasein con los otros, es decir, como ilustración de aquella tesis neurálgica según la cual *el estar del Dasein consiste en co-estar* (*Mit-sein*), o dicho de otro modo, el Dasein está en el mundo *con* otros, entendido como estando abierto *a* los otros y como siendo *desde* los otros. Heidegger vuelve sobre el fenómeno del estar cotidiano del Dasein, bajo el alero de un nuevo concepto y dentro de un contexto diferente, aunque apuntando a iluminar lo mismo: el Dasein en su impropiedad. El trasfondo es ahora menos social (óntico) y más estructural (ontológico), viniendo a coronar el capítulo más sustancial de toda la Primera Sección, aquel que desarrolla la cuestión de la constitución ontológica de esa *apertura* que es el Dasein. Este nuevo abordaje se realiza bajo la bandera del sugerente concepto de «caída» (*Verfallen*), con toda la carga teológico-cristiana que conlleva.

La caída se refiere al ser del Dasein en cuanto tendencia constitutiva a caer, a absorberse en la ocupación ajetreada con las cosas del mundo, a olvidarse de sí en favor de la bulliciosa multiplicidad del quehacer cotidiano. Heidegger aclara que no es este un fenómeno moralmente negativo, sino el modo de ser necesario de un ente que consiste justamente en estar en medio de las cosas, tratando con entes intramundanos. Nos previene además de tratar a la caída como un estado de cosas permanente e inmodificable, como si se tratara de una categoría metafísica. Más bien hay que comprenderla, en cuanto existencial[3], como un *movimiento*, como una tendencia que siempre

2 Véase el capítulo cuarto de la Primera Sección de ST.

3 Aparece aquí la importante distinción heideggeriana, fundamental en *Ser y tiempo*, entre un categorial y un existencial. Una *categoría* es un rasgo o componente fijo y permanente de un objeto entendido como algo que está ahí, como

acecha a la existencia como tirando de ella hacia la comodidad de la renuncia de la propia libertad y responsabilidad. Veamos qué dice Heidegger en el mencionado parágrafo 38.

Comencemos con este enunciado recapitulatorio: «El estado de caída en el "mundo" designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad. Lo que antes hemos llamado impropiedad del Dasein recibirá ahora una determinación más rigurosa por medio de la interpretación de la caída»[4]. Se desprende de lo anterior que Heidegger ya ha abordado lo que significan estos tres modos de ser cotidianos del Dasein y que no son otra cosa que la expresión cotidiana y concreta en que se despliega su «esencial»[5] modo de ser caído. Detengámonos en ellos brevemente.

Respecto de la habladuría (*Gerede*) encontramos en *Ser y tiempo* lo siguiente: «La cosa es así, porque se la dice. La habladuría se constituye en esa repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo se acrecienta hasta una total carencia de fundamento»[6]. He aquí su rasgo central: la habladuría consiste en un hablar *desarraigado* de la cosa de la cual se dice algo. Cotidianamente tendemos

---

realidad sustancial. El color de una mesa, la dureza de un metal, los componentes definitorios de una idea, son todos ejemplos de categorías. En cambio, un *existencial* representa un modo de ser del ente que tiene el carácter «esencial» de la ek-sistencia, caracterizándose así por la *apertura* y el *ser cada vez* de una determinada manera, al modo de quien existe en esa forma. Además de la caída, otro ejemplo de existencial lo constituye el fenómeno del mundo, en cuanto plexo de posibilidad que puede realizarse en las más variadas significaciones. A nivel ontológico un existencial puede ser determinado en su estructura de posibilidad; ónticamente puede concretizarse de tantas maneras como modos de habitar puedan existir. De este modo, los categoriales constituyen la terminología básica de la metafísica occidental dominante hasta entonces, cuyo espíritu fundamental está guiado por las ideas de permanencia, constancia y eternidad. Los existenciales, por su parte, representan el intento heideggeriano por forjar una terminología ontológica que señale el ser en lo que este tendría de móvil, dinámico y finito.

4 Ibíd., p. 198.

5 El entrecomillado hace alusión al hecho de que, en rigor, el Dasein no tiene esencia, en el sentido metafísico tradicional del ser substancial, permanentemente presente y estático. Recordemos la célebre frase del filósofo, según la cual «la 'esencia' del Dasein consiste en su existencia».

6 Ibíd., p. 191.

a hablar no desde nuestra experiencia con las cosas, sino desde lo que hemos oído por ahí, desde lo que se dice, se comenta, se cree, se sabe. Como si flotara en la atmósfera de lo social una especie de conocimiento de todo a disposición de cualquiera que adquiere una categoría de certeza por el solo hecho de que en todas partes se lo repite con sospechosa fidelidad. La originaria verdad de la cosa abierta en y por la propia experiencia ha venido a parar en la cómoda y lánguida certeza de lo que se afirma porque eso es lo que se dice por ahí. De ahí que podamos hablar sueltamente de todo sin comprender *en el fondo* casi nada de lo que decimos. En palabras del filósofo: «La habladuría, que está al alcance de cualquiera, no solo exime de la tarea de una comprensión auténtica, sino que desarrolla una comprensibilidad indiferente, a la que ya nada está cerrado»[7]. El segundo rasgo cotidiano en el que se manifiesta la caída es el de la curiosidad (*Neugier*), y de él señala Heidegger lo siguiente:

> Los dos momentos constitutivos de la curiosidad, la *incapacidad de quedarse* en el mundo circundante y la *distracción* hacia nuevas posibilidades, fundan el tercer carácter esencial de este fenómeno, que nosotros denominamos la *carencia de morada*[8]. La curiosidad se halla en todas partes y en ninguna[9].

He aquí uno de los rasgos más típicos del hombre moderno, el afán vertiginoso de andar saltando de una cosa a otra sin profundizar en nada. Habría en el Dasein la tendencia ontológica a distraerse, a no estar plenamente en lo que de hecho está, poniendo su atención cada vez en una nueva promesa, en una nueva oportunidad, dejando lo anterior como cosa ya suficientemente conocida y, por lo mismo,

---

7 Ibíd., p. 192.

8 Subyace a esta idea la importancia del fenómeno existencial del *habitar* (morar) y del modo en que este puede desplegarse, en este caso en la disyuntiva entre arraigo y des-arraigo, íntimamente ligada a la distinción entre propiedad e impropiedad.

9 Ibíd., p. 195.

aburrida[10]. Esta imposibilidad de quedarse en lo que se está funda un desarraigo vital que deja al Dasein en una existencia volátil y desvitalizada, carente de experiencia y propensa a hablar de todo no teniendo en realidad nada genuino que decir.

Inseparable de los dos rasgos anteriores, la ambigüedad aparece como el tercer modo en que se da el Dasein caído.

> Cuando en el convivir cotidiano comparece algo que por su modo de ser es accesible a cualquiera, algo de lo que cualquiera puede decir cualquier cosa, pronto se hace imposible discernir entre lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica. Esta ambigüedad no se extiende solamente al mundo, sino también al convivir en cuanto tal e incluso a la relación del Dasein consigo mismo[11].

De este modo, ambiguo es el Dasein mismo y su mundo a fuerza de desarraigos tanto de las propias experiencias como de lo que decimos sobre las cosas. Y ser ambiguo consiste en no poder discernir entre lo que es auténtica verdad de lo que no pasa de ser una ilusión en boca de todos. Tenemos así que el modo de ser cotidiano del Dasein está teñido por la cerrazón y la penumbra existenciales.

Habladuría, curiosidad y ambigüedad constituyen los modos concretos en que se manifiesta la caída, pero ¿en qué consiste la caída misma? ¿Cuáles son sus rasgos más característicos? ¿Qué quiere decir que el Dasein, cotidianamente, lleve ínsita una tendencia a caer? Analicemos un enunciado recapitulatorio del filósofo:

> Los fenómenos de la tentación, tranquilización, alienación y del enredarse en sí mismo caracterizan el modo específico de la caída. A esta 'movilidad' del Dasein en su ser propio nosotros la llamamos el despeñamiento. El Dasein se precipita

---

[10] No está de más recordar la importancia que Heidegger otorgara a la disposición afectiva del aburrimiento en sus textos inmediatamente posteriores a ST en los que habla sobre la esencia de la metafísica. A su vez, resulta interesante la familiaridad de estas ideas con esa tendencia de la mente humana a estar en piloto automático que viene enfatizando hace algunas décadas el desarrollo de la perspectiva de mindfulness, a la que volveremos hacia el final del libro.

[11] Ibíd., p. 196.

> desde sí mismo en sí mismo, en la carencia de fundamento y en lo inane de la cotidianidad impropia. Sin embargo, el estado interpretativo público oculta al Dasein esta caída, interpretándola como 'progreso' y 'vida concreta'[12].

En cuanto la caída le ofrece al Dasein la posibilidad de vivir sin tener que hacerse cargo del peso de *sus* decisiones, es decir, en cuanto le brinda un ilusorio escape de *su* responsabilidad y, además, en la medida en que es el propio Dasein quien forja este modo de ser, este alivianamiento se instaura como una *tentación* permanente que acecha al Dasein en cuanto invitación omnipresente a dejarse elegir desde el uno. Junto con esto, viviendo el Dasein caído en la cotidiana sensación de comprenderlo todo y de estar en lo cierto, de llevar una vida «bien vivida» solo por el hecho de hacer las cosas como se hacen, emerge ese otro rasgo tan típico de la caída: la *tranquilidad* que da la mediana mono-tonía de cada día, una tranquilidad más cercana a la somnolencia que a una verdadera y viva paz consigo mismo.

Por otra parte, en el ajetreo cotidiano, en el que el Dasein anda pendiente de calcular y aprovechar las oportunidades presentes, se encuentra *alienado*, pero no en el sentido de ser algo diferente de sí mismo, sino más bien en el de estar hundido en una de sus modalidades posibles, precisamente en aquella en la que siendo y actuando en el mundo el Dasein llega a ser lo que hace, y al modo de lo hecho mismo. Como si una otredad le tomara el ser al Dasein en la inmediata regularidad de sus días. De este modo, lejos de la simplicidad de su propio ser, el Dasein cae en las más rebuscadas formas de entenderse y buscarse a sí mismo. Puede pasearse por todas las modas del momento, lo mismo el yoga que el tarot, lo mismo el budismo que el cristianismo, creyendo comprender más de sí cuanto más explicaciones enmarañadas tenga a su disposición en un momento dado sobre su modo de ser y de actuar. El Dasein caído se hunde así en un modo de ser *enredado*, enmarañado, como una madeja de lana cuyos extremos están perdidos. De ahí que el Dasein caído pueda dar muchas y admirables explicaciones de sí

[12] Ibíd., p. 200.

mismo, del hombre en general y del mundo y, sin embargo, no saber cómo conducirse en la vida, cómo elegir su vida en el camino de su verdad y de su bienestar.

Así, el Dasein cae en el abismo sin fondo de su propio ser, cuya peculiar movilidad es caracterizada por Heidegger con dos términos metafóricos muy cargados imaginativamente: el *despeñamiento* y el *torbellino*. Según el primer rasgo de esta movilidad, el Dasein caído «se precipita desde sí mismo en sí mismo»[13], hacia la más completa insignificancia de un mundo no elegido y, por tanto, que no se siente como propio. A su vez, esta caída libre hacia esta nada infecunda, ejerce sobre el Dasein un enorme poder de succión, cual oleaje en plena marea brava que, indiferente, se lleva al pescador somnoliento que yace en la orilla de la playa.

Quizás vale la pena rescatar lo que fácilmente puede apreciarse como la atmósfera basal de estos conceptos señaladores del fenómeno de la caída: en esta el Dasein entero está en peligro, está en juego. El perderse o el ganarse son dos movimientos en operación permanente. La existencia humana cobra así el carácter de una lucha.

---

[13] Ibíd., p. 200.

Capítulo III

Momentos[1] en el camino hacia la propiedad

1. La angustia

La analítica existencial llevada a cabo por Heidegger en la Primera Sección de *Ser y tiempo* tiene como rasgo general el estar atenida al modo de ser del Dasein cotidiano, es decir, a su ser impropio. Y esta metodología es mantenida por el filósofo, con escasas excepciones, hasta que súbitamente, casi sin previo aviso, nos vemos inmersos en el fenómeno de la angustia como si se tratara de una cuestión central. ¿Qué ha sucedido aquí?

Con el fenómeno de la angustia, en cuanto disposición afectiva[2] eminente, Heidegger lleva a cabo una primera aproximación

[1] Cfr. este concepto en el Glosario al final.

[2] Lo que Heidegger denomina disposición afectiva, corresponde a uno de los modos en que se despliega la aperturidad del Dasein, junto con el comprender y el discurso. Por medio de ella, el Dasein abre originariamente el mundo en el modo del ser-afectado, del estar-atenido, del im-portarle este en el sentido de tocarle, de concernirle, de estar emocionalmente implicado. Como es una estructura ontológica y no un afecto en particular, se habla de disposición. Con

hacia la propiedad. La pregunta que se nos impone de inmediato es esta: ¿en qué sentido es la angustia un camino privilegiado hacia el desvelamiento del ser más propio del Dasein? Comencemos a andar nuestro camino arrimándonos a la sombra de una afirmación del filósofo: «La infrecuencia fáctica del fenómeno de la angustia no puede, sin embargo, despojarlo de su aptitud para asumir una función metodológica *fundamental* en la analítica existencial»[3]. Lo que ahora nos interesa es lo referente a la angustia y su «función metodológica *fundamental*».

Si atendemos al proceder general de Heidegger en la Primera Sección de este tratado, rápidamente nos damos cuenta de que para acceder a un existencial comienza poniendo de manifiesto una experiencia óntica para, desde ahí, desentrañar su estructura ontológica. Una experiencia óntica se describe; una estructura ontológica se interpreta[4], es decir, se extrae desde lo manifiesto como sentido que lo sustenta e ilumina. De este modo, enamorarse, desilusionarse, desear estar con otro, no querer ni ver al otro, son ejemplos de experiencias ónticas concretas. Todas ellas están fundadas en una misma estructura ontológica, que les da sentido, pero que inmediata y regularmente no se nos revela: el co-estar. Todo Dasein, en cuanto Dasein, está-en-el-mundo-con-otros; pero cada cual *a su manera* en un instante determinado.

La angustia constituye justamente una experiencia óntica concreta de este tipo, en la que, por supuesto, se revela un modo de ser del Dasein en general. Más aún, en esta disposición afectiva se revela algo de fondo: en ella se deja ver, de un solo golpe, en una especie

---

ello se enfatiza que el Dasein siempre está en un determinado estado de ánimo, el cual va cambiando como las nubes sobre el fondo del cielo. En contra de toda una larga tradición filosófica, Heidegger concede a la disposición afectiva la primacía en relación a la apertura del hombre al mundo, siendo el fundamento ontológico del arraigo fáctico del hombre en su situación vital. (*Cfr.* el parágrafo 29 de ST). Dicho sea de paso, la filosofía misma y sus problemas se nos dan primordialmente en alguna modalidad afectiva. Si el problema de la filosofía es la enigmática conexión entre Da-sein y Ser, la angustia es la disposición afectiva en la que este entramado resplandece y, a la vez, se oculta.

[3] Ibíd., p. 212.

[4] Cfr. este concepto en el Glosario al final.

de relámpago experiencial y, por tanto, a-temáticamente, el ser del Dasein en lo que tiene de unitario. Recordemos que a estas alturas, luego de haber realizado su analítica existencial[5], Heidegger anda en busca de *una* estructura que sea capaz de servir de fundamento a todos los existenciales ya desplegados. En definitiva, la experiencia de la angustia nos sirve como apronte vivencial para comprender el fenómeno del cuidado como estructura unitaria del ser del Dasein, a cuyo desarrollo antecede.

La pregunta ahora es esta: ¿qué se nos revela cuando estamos angustiados? ¿Qué nos muestra la angustia? Decíamos antes que el Dasein, cotidianamente, anda perdido de sí, errante por el mundo. Esta pérdida Heidegger la entiende, con la suspicacia que lo caracteriza, como una huida. Todo huir es un huir *desde* y un huir *hacia*. ¿De qué huimos? ¿Hacia donde huimos? ¿En qué consiste el fundamento de este huir? Digámoslo de una vez: el Dasein huye de sí mismo hacia los entes del mundo, hacia el entre-tenimiento con ellos. La ocupación cotidiana libra al Dasein de tener que ser asumiendo la pesada ligereza de su ser más profundo.

Si es cierto que el Dasein huye de sí mismo, esto significa que el modo de ser de este sí mismo debe resultar inquietante en algún sentido. En efecto, lo que queda al descubierto en la angustia es la originaria *desazón* (*Un-heimlichkeit*[6]) del más propio sí mismo.

---

5 La idea de una «analítica existencial» exige una escueta precisión. Heidegger entiende por analítica el intento de comprender un fenómeno en sus momentos constitutivos, sin perder de vista el todo estructural. Un momento no es un elemento, sino más bien una totalidad menor que constituye una parte necesaria de un todo mayor en el que cobra pleno sentido. Como el coro de una canción que en sí mismo es significativo, pero que solo se lo comprende a cabalidad en el contexto de toda la canción. La idea es ir destacando o resaltando momentos en el fenómeno como un todo, sin desprenderlos de este, sin perder de vista el entramado. En todo caso, debido al modo discursivo en que se despliega nuestra comprensión del mundo, no puede evitar el filósofo desatender (al menos en parte) el todo a favor de sus momentos constitutivos, razón por la que hacia el final de la Primera Sección se le hace necesario encontrar una estructura unificante.

6 *Un-heimlichkeit*: palabra alemana que significa literalmente lo no-familiar. Caracterizar así el ser del Dasein equivale a decir que este es para sí mismo un ser extraño, extranjero, desconcertante. En el trasfondo de toda la aparente familiaridad y de todas las costumbres y rutinas en las que vivimos día a día, no podemos renegar del hecho de que, aun cuando somos los que comprendemos,

Con esta palabra, Heidegger designa el originario no-estar-en-casa del Dasein, su carencia radical de morada, su estar arrojado a la nada de su más pura posibilidad. En el fondo de su ser, ahí donde la entre-tención y el ajetreo cotidianos no logran distraer al hombre, se revela en toda su crudeza esta apertura finita, esta estructural encrucijada que somos. Aunque suene rimbombante, nuestro más profundo fundamento consiste en la carencia de fundamento, en la nada. Somos de tal o cual manera, sin embargo, *podemos* ser de tal o cual otra. No rodamos, irrefrenables, por la pendiente; antes bien todo se juega, a cada instante, en nuestra decisión. He aquí lo inquietante de nuestro ser: somos libres y esta libertad pone en nuestras manos la responsabilidad de forjarnos, de hacernos en cada una de nuestras elecciones. De ahí que la existencia tenga este carácter de carga a la que el Dasein cotidiano, somnoliento y habituado al mínimo esfuerzo, quiere dar la espalda. En palabras del filósofo: «La angustia revela en el Dasein el *estar vuelto hacia* el más propio poder-ser, es decir, revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos»[7].

Señala Heidegger, además, lo siguiente:

> Esta desazón persigue constantemente al Dasein y amenaza, aunque no en forma explícita, su cotidiano estar perdido en el uno. Esta amenaza puede muy bien ir fácticamente unida a una plena seguridad y a una carencia de necesidades de la ocupación cotidiana[8].

Nos damos cuenta, entonces, que esta desazón constitutiva de nuestro ser cumple una función decisiva a la hora de despertar al Dasein a existir de un modo propio, dándole un empujón para salir del extravío cotidiano en el uno. En el fondo, el hombre permanece siempre presto a recuperar la lucidez y vitalidad de una existencia verdaderamente asumida. Por otro lado, se vuelve a poner de manifiesto

---

resultamos un enigma para nosotros mismos. Nuestra realidad cotidiana se funda en una posibilidad fundamental.

[7] Ibíd., p. 210.

[8] Ibíd., p. 211.

algo que se reveló en el abordaje de la impropiedad: en medio de la aparente seguridad y tranquilidad cotidianas, el Dasein permanece insistentemente inquieto. Mientras nos mantenemos existiendo impropiamente todo es apacible y ficticia seguridad, como si la vida ya estuviera lanzada por una vía de una sola dirección. Pero, en todo momento tenemos la *posibilidad* de contemplarnos[9] profundamente, reconectarnos con nuestra mismidad y en esta iluminadora inquietud volver a poner en marcha la propia existencia. La angustia es la *experiencia* eminente en la que se lleva a cabo semejante despertar.

Queda por pensar un último rasgo que implica la disposición afectiva de la angustia: su capacidad de *aislar* al Dasein. Esto requiere una explicación. Cuando Heidegger analiza el fenómeno de la angustia, lo hace siguiendo el modelo fenomenológico ya establecido por él en el parágrafo 30 sobre el miedo. Según esto, un estado de ánimo puede ser aprehendido desde tres puntos de vista diferentes, pero complementarios: el ante-qué, el por-lo-que y el estar mismo. Todo angustiarse es un angustiarse *ante* algo, pero a diferencia del miedo que teme ante la amenaza de un ente particular dentro del mundo, la angustia surge ante el *mundo*[10] *mismo* en cuanto momento consti-

---

[9] Reconozco que «contemplación» no es la mejor palabra para designar esta experiencia, en primer lugar por su resonancia visual y, en segundo, por el carácter de distanciamiento que se le suele atribuir. Como iremos viendo en el camino, este despertar a la propiedad tiene mucho más que ver con un *escuchar* y con una *experiencia afectiva* que con un comportamiento intelectual fundado en la visión, tan propio de la metafísica occidental.

[10] No resulta fácil desarrollar en tan breve espacio qué es lo que Heidegger quiere decir cuando habla de mundo, sin embargo, considero pertinente hacer una breve aclaración. *Respectividad* y *significatividad* son las palabras centrales por medio de las cuales Heidegger, en el parágrafo 18 de ST, muestra fenomenológicamente la estructura ontológica del mundo. El mundo es un espacio de juego articulado en un entramado de respecciones o referencias significativas en las que cada algo es precisamente ese algo en función de su posición respecto de los demás algos. El mundo es esta red de *posibles* referencias. En cuanto totalidad respeccional, es decir, en cuanto entramado en el que solo hay zonas vacías de posibles referencias ónticas, el mundo consiste en un plexo de significatividad. La significatividad es el entramado total de las respecciones, por lo que, propiamente, constituye la estructura ontológica del mundo. De este modo, el mundo hace posible la articulación en significaciones fácticas de todo ente, significaciones que configuran el «mundo» concreto en el que se mueve cada Dasein según su peculiar modo de habitar. Así lo explica Rodríguez (1994): «*Esa totalidad de relaciones*

tutivo del estar-en-el-mundo. No es que algo me provoque angustia, sino que el plexo de posibilidades que soy puede resplandecer en la angustia. De este modo, la angustia es algo que se siente cuando experimentamos la nada o, más precisamente, la nada que soy.

Junto con lo anterior, todo angustiarse es un angustiarse *por*. Aquí también hay una diferencia esencial respecto de lo que ocurre en el miedo. En este, aquello por lo que se teme es siempre una concreta posibilidad de mi estar-en-el-mundo, es decir, que aquello que está amenazado es un aspecto reconocible de mi propio ser. En la angustia, en cambio, sucede otra cosa. Aquello por lo que la angustia se angustia es el propio estar-en-el-mundo en cuanto tal, es decir, que aquello que está amenazado es mi propio ser en su carácter de posibilidad. Lo que resulta angustiante es la posibilidad de perder el propio carácter de posible, de que la propia aperturidad se clausure. La amenaza de que la ex-sistencia pierda su «*ex*» fundamental constituye la más terrible amenaza que pueda sufrir el Dasein. En la partícula «ex» se revela el radical carácter extático del Dasein, su más íntima nihilidad[11].

Y he aquí que se pone de manifiesto cómo es que en la angustia el Dasein queda *aislado en sí mismo*. El ante-qué y el por-lo-que de la angustia coinciden: en ambos casos lo que está en cuestión es el propio estar-en-el-mundo en su totalidad. En esta disposición afectiva el Dasein no queda volcado afuera en algún ente particular, como cuando estoy triste lo estoy por alguna situación vital concreta y reconocible, sino puesto en su apertura, expuesto a la nada de su más originaria posibilidad. De ahí que este aislamiento tenga un carácter

ensambladas, intrínsecamente referidas al Dasein y a las que este permanentemente se refiere es el fenómeno del mundo. Su rasgo más decisivo es su absoluto carácter a priori: el mundo es aquello a lo que siempre ya estamos referidos y aquello que necesariamente precede a toda captación de una determinada cosa» (p. 99).

[11] Es importante mantener presente que la experiencia de la angustia para Heidegger está lejos de ser negativa, de ahí que en ST en una oportunidad se refiera a ella como «serena angustia» o que en escritos posteriores destaque estados de ánimo como el asombro y la serenidad como testimonios de un existir propio, despierto, comprometido con cada situación y, al mismo tiempo, con la distancia propicia como para no quedar atrapado en el torbellino del uno, muy cercano a la idea budista del des-apego.

peculiar. No debe entenderse en un sentido solipsista, como cuando se piensa en un sujeto que queda a solas consigo mismo, fuera de y cerrado a toda objetualidad. Todo lo contrario, en lugar de quedar ajeno al mundo, queda abierto a él, pero abierto en cuanto posibilidad expuesta y abismal. Se le revela así al Dasein su radical condición de arrojado, en la que este se comprende como finita posibilidad y como siendo en el trato con lo otro. De este modo, que el Dasein quede aislado en la experiencia fáctica de la angustia significa que queda expuesto en su aperturidad.

Inmediatamente después de este análisis del fenómeno de la angustia se despeja, como quien se quita un velo de los ojos, un ámbito destinado a señalar una tentativa de respuesta a la pregunta «¿Quiénes somos?» Para Heidegger hay aquí algo muy importante, porque lejos de lo que se pudiera pensar, no está planteando una vez más la vieja pregunta antropológica y, por tanto, metafísica, «¿Qué es el hombre?», sino señalando (no definiendo) en dirección a la única pregunta posible en relación al ser del Dasein, esto es, en dirección a la pregunta «¿Quiénes somos?» Todo «qué» presupone una esencia sustancial en aquello por lo que pregunta. Es esto, a juicio del filósofo, la médula misma de la metafísica. El «quién» heideggeriano no presupone más que el señalamiento hacia este ente peculiar que somos nosotros mismos y al que se aproxima como en rodeos sucesivos cada vez más profundos, con la precaución de no definir, sino más bien de mostrar.

De este modo, tomando apoyo en la experiencia óntica de la angustia, Heidegger nombra el ser del Dasein con la curiosa expresión «*cuidado*» (*Sorge*). ¿Qué significa que el ser del hombre, que nuestro ser más íntimo, no sea otra cosa que cuidado? Apelemos a las palabras del propio autor para aproximarnos a este fenómeno:

> (...) el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado*, que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial[12].

[12] Ibíd., p. 214.

En primer lugar, vale la pena mencionar que lo de esta manera señalado es la estructura de ser misma del cuidado, es decir, del ser del Dasein y no una manera de ser entre otras posibles. De ahí que el filósofo diga que su sentido es «puramente ontológico-existencial». Luego, habría que tomar esta expresión e intentar comprenderla en lo que tiene de composición y, fundamentalmente, en lo que tiene de unitaria. El ser del Dasein sería un *anticiparse-a-sí*. El hombre es, de este modo, y en primer término, un proyecto de ser, una posibilidad que se experimenta como tal. El hombre no tiene que esperar a que le sucedan las cosas en un determinado tiempo futuro para acontecer como ser venidero, sino que estando abierto como posibilidad puede asumir sus posibilidades en cuanto posibilidades. Estamos, radicalmente, más allá de nosotros mismos, movilizados por aquello que no siendo aún, ya es experimentado como posibilidad que me im-porta y direcciona. A este rasgo medular del cuidado Heidegger lo denomina con el término *existencialidad*. El Dasein en su ser estaría, además, determinado por el *ya-estar-en* (el mundo). En este momento estructural se revela la originaria facticidad del ser del Dasein, su necesario ser cotidiano, situado, puesto en determinadas circunstancias con las que desde siempre *ya* nos encontramos. Jamás el hombre, en ningún comportamiento suyo, sea práctico o teórico, jamás puede ser desde un punto cero, desde ninguna parte. Más bien, la existencia humana se encuentra «esencialmente» enraizada en una historia personal y colectiva, en una biografía, una cultura y una sociedad determinadas. De este modo, cada paso que el Dasein da está fundado en una serie de presupuestos que generalmente nos están ocultos, pero que pueden salir a la luz e iluminar la propia existencia, develándola como ya-siendo-desde-antes. De este modo, que algo en la vida haya pasado no significa otra cosa que un continuo estar pasando. Finalmente, el Dasein está cada vez *en-medio-de* un «mundo»[13]. Para referirse a este momento del cuidado Heidegger

[13] Cuando Heidegger utiliza la expresión «mundo», así entre comillas, se refiere al conjunto de los entes intramundanos con los que nos encontramos permanentemente en nuestra vida cotidiana, en medio de los cuales (y solo así) vamos desplegando las posibilidades de nuestro ser (estar). En definitiva, cuando hablamos de «mundo» estamos hablando de nuestra regular relación con las

echa manos a la noción de caída, ya presentada. Se quiere enfatizar el hecho de que la existencia humana jamás se despliega al modo de un espectador que va al cine, contemplándose desde afuera, sino que siempre está implicada en algún quehacer, en alguna ocupación, en algún determinado trato con los entes circunstanciales. La existencia se concretiza cada vez en el modo del irle o im-portarle[14] su ser, esto es, su ser que se hace con y desde lo otro. Estar en medio del mundo es estar comprometido con él, es afectarse por él, e implica un movimiento sinfónico en el que se despliegan una multiplicidad de entes, aunque generalmente en forma invisible, no llamativa.

Con el fenómeno del cuidado Heidegger toma una distancia crítica respecto de la tradición, esto es, en relación a la concepción antropológica (metafísica) del hombre. En lugar de la razón, en lugar de todo modo de ser teorético-cognoscitivo-contemplativo, supuestamente definitorio del ser del hombre, vigente (a su mirada) desde Platón hasta su momento presente, el filósofo nativo de Messkirch reafirma que lo más íntimo en el hombre es el cuidado, es decir, su ser atenido a un mundo, implicado en él, desde el que tiene que hacerse, del mismo modo en que somos el aire que respiramos, el agua que bebemos y el sol que nos da calor. Lo medular de esta idea está en el cambio de foco desde una exaltación del comportamiento explicitante (cognoscitivo) del hombre hacia un estar-en-relación, hacia un estar-en-trato con los entes del mundo, hacia un implícito hacerse del Dasein en el quehacer cotidiano en un tejido interdependiente. Nos movemos comprensoramente en el mundo «antes» de todo conocimiento teorético, «antes» de toda actividad práctica[15].

---

cosas y de nuestro ajetreo con ellas. Es esta una experiencia que se da inmediata y regularmente, es decir, es algo con lo que nos encontramos en todo momento, casi siempre en forma inadvertida.

[14] Im-portar: llevar en, ir en algo. Existencialmente, jugarse el propio ser en aquello con lo que me ocupo y no en una especie de aislamiento ontológico, en un estar a solas conmigo mismo.

[15] El cuidado, en cuanto ser del Dasein, es un habitar, un modo de estar-en-el-mundo, previo a toda distinción entre teoría y praxis. Sobre todo, hay que aclarar que el cuidado no es una determinada actividad práctica; se trata, más bien, de un actuar en sentido muy amplio, incluyendo modos tales como los de la disposición, el dejar-ser, es decir, formas poderosas de no-obrar que son, en sentido genuino, una acción (in-aparente) en el mundo.

Existir es moverse en un claro de comprensión, es habitar un mundo iluminado, significativo, en el que el Dasein se puede desplegar con «destreza» aun cuando no sepa qué decir acerca del enigma de su simplicidad.

2. La muerte

Con el fenómeno de la muerte comenzamos a transitar de lleno en la senda trazada por la Segunda Sección de *Ser y tiempo*. A estas alturas, Heidegger anda en la búsqueda del ser del Dasein en su enteridad y unidad, movido por la constatación de lo incompleto de la analítica existencial realizada en la Primera Sección. Esta insuficiencia es doble: en tanto que solo se ha pensado al Dasein en su cotidianidad impropia, y en cuanto solo se lo ha considerado desde la perspectiva de su estar siendo actual. Así las cosas, la meditación carece de la profundidad debida, por lo que ha de consagrarse a la tarea de superar estas insuficiencias, correspondientemente, en un doble sentido: en la dirección de pensar la posibilidad de un existir propio (lo que constituye el asunto de todos nuestro empeños) y, lo que resulta más pertinente para nuestro interés actual, en la línea de «mirar» al Dasein como un todo, desde una «mirada» abarcativa, que no deje fuera los términos de su existencia, determinantes de su existencia en todo momento. Estos términos están dados por el nacimiento y la *muerte*, entendidos como acontecimientos existenciales. Detengámonos ahora a revisar el último de los fenómenos mencionados (el de la muerte) para ver qué nos aporta en nuestra comprensión de un existir propio.

Traigamos a la memoria, para comenzar, lo central del fenómeno de la angustia y conectémoslo con esa otra idea fundamental según la cual el Dasein es un anticiparse-a-sí. Cuando Heidegger habla de la angustia no muestra la ligazón radical que esta tiene con el fenómeno de la muerte. Sin embargo, ni el fenómeno de la angustia ni el de la muerte pueden comprenderse sin apelar a ambos a la vez. La angustia es, según dijimos, la disposición afectiva fundamental en que se revela el ser del Dasein en lo que tiene de posibilidad, de

libertad ontológica. Pero hay posibilidades y *la gran y única posibilidad*. La muerte es la posibilidad eminente. De ahí que la angustia sea siempre angustia «ante» la muerte. Al introducir en nuestro camino la cuestión de la muerte estamos dando un paso más hacia la nebulosa que nos guía: en qué consiste el existir propio.

En el parágrafo 53, el último dedicado al fenómeno de la muerte, Heidegger señala lo siguiente:

> *Ahora bien, la disposición afectiva capaz de mantener abierta la constante y radical amenaza de sí mismo que va brotando del ser más propio y singular del Dasein es la angustia*. Estando en ella, el Dasein se encuentra *ante* la nada de la posible imposibilidad de su existencia. La angustia se angustia *por* el poder-ser del ente así determinado, abriendo de esta manera la posibilidad extrema (...) El estar vuelto hacia la muerte es esencialmente angustia [16].

Tomémonos de estas palabras para poner en marcha nuestra meditación sobre la muerte. Se afirma algo sencillo: la angustia es la experiencia radical en la que se nos revela la muerte propia como la posibilidad más cierta de la existencia. La angustia es mucho más que una «mera emoción»[17]; es más bien una experiencia que compromete al ser entero del Dasein, incluida su posición en la vida. El estar angustiado mismo queda en la penumbra en los análisis heideggerianos, dando la impresión de que solo comprendemos la angustia cuando efectivamente nos angustiamos. En comparación, el autor se extiende mucho más sobre aquello *ante* lo cual surge la angustia, así como sobre aquello que se revela en ella. La angustia se angustia «*ante* la nada de la posible imposibilidad de su [del Dasein] existencia». Si es cierto que el Dasein es «pura» posibilidad, entonces la angustia no es sino la experiencia en la que se nos revela nuestra «posibilidad más extrema» que es la muerte. La angustia es, así, angustia ante la muerte.

[16] Ibíd., p. 285.

[17] Esto lo dice el filósofo en una nota al pie que agrega justo al final de la frase citada, en donde dice: «pero no solo angustia, y de ninguna manera como mera emoción.» (Ibíd., p. 285).

Pero, debemos asegurarnos de que comprendemos adecuadamente lo que Heidegger entiende por muerte. Toda la primera parte del capítulo segundo de la Segunda Sección está destinada a des-encubrir una manera de entender la muerte que, aunque se nos impone cotidianamente por su evidencia, no es el modo originario de comprenderla y, por tanto, no nos es existencialmente relevante. Según la mirada tradicional la muerte es aquel hecho puntual de la vida en la que esta deja de ser tal. La muerte sería entonces algo que nos sucede al término de la vida, cual punto final que da por concluido un libro. La vida es entendida, de paso, como un tramo que comienza con el nacimiento, se desarrolla cual línea de tiempo y finaliza con un hecho puntual, claro y reconocible: el dejar de vivir. Así concibe la muerte el Dasein caído, para quien esta es siempre una posibilidad remota que no le afecta sino hasta que toca a su puerta, permitiéndose entre tanto vivir tranquilamente en la ilusión de una vida infinita, ya que, como lo planteara Epicuro, ¿por qué preocuparse de la muerte si mientras estamos vivos ella no tiene nada que ver con nosotros y cuando nos morimos ya no somos capaces de experimentarla? Para esta mirada común la muerte es algo completamente ajeno a la vida.

Heidegger, en cambio, está empeñado en rescatar un sentido de la muerte capaz de ponernos en marcha, de despertarnos del sopor cotidiano y de servirnos como trampolín hacia un modo de existencia más propio. ¿En qué consiste el «concepto existencial plenario de la muerte», según la expresión del propio filósofo? Sirvámonos, una vez más, de las palabras del autor: «El concepto ontológico-existencial plenario de la muerte puede definirse ahora por medio de las siguientes determinaciones: *la muerte, como fin del Dasein, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del Dasein*»[18]. El fenómeno originario de la muerte se constituiría como tal, según lo anterior, por medio de cinco rasgos fundamentales que debemos meditar.

Comencemos diciendo que la muerte no es *una* posibilidad más entre otras, sino *la* posibilidad más significativa en la existencia de

[18] Ibíd., p. 278.

todo Dasein. Esto es así, porque la existencia tiene como condición fundacional una única posibilidad insoslayable: ser mortal. En todo caso, no pensamos la muerte aquí como un hecho *real*, según lo ya dicho, como algo que ha de sucedernos al final, sino como *posibilidad*. Esto es lo relevante, existencialmente hablando, cuando nos detenemos a pensar la muerte: que es una posibilidad, pero con tal poder que es capaz de re-direccionar la propia existencia por completo. Recordemos aquella emblemática expresión de la introducción de *Ser y tiempo*, según la cual «Por encima de la realidad está la posibilidad»[19]. Esta máxima del pensamiento heideggeriano queda especialmente ilustrada en la concisa interpretación que hace del fenómeno de la muerte el psicoterapeuta existencial Irvin Yalom: «(...) los grandes maestros nos recuerdan que aunque el hecho físico de la muerte nos destruye, la idea de la muerte nos salva»[20].

Esta posibilidad eminente que es la muerte es, asimismo, la posibilidad *más propia*. Esto significa que es la posibilidad más mía, más íntima, más intransferible, de la que yo y solo yo puedo y debo hacerme cargo. Me «pertenece» como lo hace mi propia existencia, es decir, como un *tener que* estar en ella y como un *estar en juego* respecto de ella. Junto con ello, la muerte es *irrespectiva*. Con esto se quiere decir que la muerte es una posibilidad que no está en referencia con nada, pues justamente es la posibilidad de la absoluta imposibilidad de mi ser. Y en esta simplicidad y soledad, la muerte, en cuanto posibilidad, despliega su más efectivo poder. Junto con ser la más propia e irrespectiva posibilidad, la muerte es *insuperable*. Se nos revela aquí su carácter de inevitable y de posibilidad extrema. Más allá de la muerte no podemos ir, pero tampoco la podemos evitar. Es ella la que nos domina y no al revés. Finalmente, la muerte se nos aparece como una posibilidad cierta que, en cuanto tal, es indeterminada. Heidegger no se refiere aquí a la certeza que nos entrega la evidencia empírica, como lo puede ser, por ejemplo, el haber visto morir a otros y concluir de ahí que es la muerte una realidad necesaria. No se piensa aquí en una certeza empírica, sino

19 Ibíd., p. 61.
20 Yalom, 2010, p. 39.

en una certeza existencial. De hecho, el Dasein cotidiano, en su evasiva impropiedad, siempre sabe de la muerte, sin por ello asumirla en su posibilidad inminente. La *certeza* existencial, en cambio, tiene que ver con la profunda comprensión de que la muerte es una posibilidad de mi ser que es posible en cualquier momento. Se trata de una certeza estremecedora y vívida de su insoslayable acechanza, de su insistente inminencia. Al fin y al cabo, también ahora es un momento propicio para morir. Sin embargo, siendo cierta es una posibilidad *indeterminada*. No sabemos cuándo ha de sobrevenir. Esta indeterminación vuelve «incierta» esta certeza originaria, fundamentando así el carácter de amenaza y de peligro radical en que se juega la existencia humana. La existencia se convierte así en un serio juego en el que se puede ganar, pero también perder, todo... en cualquier momento.

Pero todavía no comprendemos cómo es que el Dasein abre esta experiencia de la muerte así entendida. Si lo relevante no es su experimentación real y concreta, entonces ¿cómo accedemos originariamente a ella? ¿Cómo debe ser la experiencia de la muerte para que esta se torne poderosa en nosotros? La respuesta es categórica y cruda a la vez: el Dasein «sabe» de la muerte porque en su ser más íntimo él mismo *es* mortal. De ahí que para el filósofo de Friburgo hablar de la muerte es lo mismo que hablar del estar vuelto del Dasein hacia ella: «La *muerte*, como fin del *Dasein*, *es* en el estar vuelto de este *hacia* su fin»[21]. Nótese cómo es que las palabras «muerte» y «Dasein» están destacadas en el texto, junto con la partícula «es». Lo que se evidencia es la radical intimidad que hay entre Dasein y muerte, en el sentido de que *ser Dasein es ser mortal*[22]. Seamos rigurosos con lo dicho por el autor: ser Dasein consiste en estar vuelto hacia el fin. Se hace necesario entonces sumergirse en este «estar vuelto hacia...», modo de ser en el que podemos acercarnos a una comprensión más honda de esta originaria conexión.

---

21 Ibíd., p. 278.

22 Nótese, por ejemplo, cómo es que el Heidegger posterior a la *Kehre* hablará del hombre como de «los mortales», radicalizando así su posición en este punto (Cfr., por ejemplo, la conferencia *La cosa*, en Heidegger, 2003, p. 240).

Señala el filósofo: «Estar vuelto hacia la muerte es adelantarse hasta un poder-ser *del* ente cuyo modo de ser es el adelantarse mismo»[23]. De este modo, estar vuelto hacia la muerte significa, sin llegar de facto a fenecer, adelantarse hasta esta posibilidad, experienciarla como la posibilidad peculiar que es. No es hacer real una posibilidad, sino sumergirse en esta posibilidad *en cuanto* posibilidad. Se ve claramente cómo opera aquí la estructura del cuidado en su momento del anticiparse-a-sí. El Dasein es el ente que *es* lo que puede ser, sin necesidad de tener que hacer real esa posibilidad. Casi todo en la existencia tiene que ver con una apuesta que supone una cierta «visión» de algo venidero: amar, elegir una ruta determinada en la vida, dedicar tiempo a alguna empresa, etc. Se trata de un darse cuenta radical, de una meditación originaria, de un pensar primordial, en cuyo *experienciar* se manifiesta el propio ser en su más profunda verdad, más allá de todo mero vivenciar de vivencias reales[24]. Nos puede suceder respecto de la muerte, pero también en relación con otras posibilidades. Por ejemplo, no necesito pasar por la vivencia de la adicción a una droga para comprender que en ella me puedo destruir a mí mismo, que en ella puedo entrar a un callejón sin salida donde mi voluntad y mi querer queden debilitados al extremo de ya no ser dueño de mí. Esto lo puedo comprender profundamente porque hay en mí la experiencia del comportamiento compulsivo, porque la adicción es una posibilidad de mi propio ser. Y desde aquí se puede iluminar la propia existencia en el bosquejo de una determinada dirección o en la evitación de otra.

23 Ibíd., p. 282.

24 Para efectos de esta reflexión, distingamos el experienciar de todo mero vivenciar o experimentar. El experienciar debe ser comprendido como la experiencia integral del Dasein en su abrirse como cuidado, es decir, en su habitar originario. De lo que ya hemos dicho sobre el cuidado se desprende la idea de que en el experienciar(se) el Dasein se mueve en el mundo de manera implícita e inadvertida, en una total ausencia de cuestionamientos prácticos o teoréticos, en cuanto unidad tempórea (Cfr. más adelante el abordaje de la temporeidad). El vivenciar (experimentar), por su parte, se funda en el originario experienciar y se da en un cierto nivel de explicitud, de quiebre respecto del primario fluir existencial, ligándose al propósito explícito de vivir el presente, acompañado cotidianamente del ansioso saltar de aquí para allá, propio de la curiosidad cadente.

La cuestión crucial radica, en todo caso, en asumir o en esquivar esta posibilidad de mi ser que consiste en estar vuelto hacia la muerte en forma expresa y autoliberadora. Cotidianamente la muerte se nos presenta como un hecho innegable que, por lo mismo, puede ser puesto en el almacén de los demás hechos, evitando la angustia ante el propio existir en favor de una vida amenazada por múltiples temores derivados de nuestras relaciones con lo ente. La muerte se convierte así en un hecho que a *uno* alguna vez le ha de ocurrir, pero todavía no, por lo que puede seguir en la inadvertencia. Pero, la pregunta que nos interesa formular en este punto tiene que ver, no tanto con la manera impropia de experimentar la muerte, sino con la posibilidad de un modo propio de estar vuelto hacia ella. ¿Qué pasa cuando asumimos expresamente nuestro radical estar vuelto hacia el fin? Heidegger desarrolla este asunto en el parágrafo 53 de *Ser y tiempo*, cerrando así el tratamiento del fenómeno de la muerte, es decir, concluyendo el capítulo segundo de la Segunda Sección. En resumidas cuentas, lo que hace el filósofo es mostrar cómo es que los rasgos característicos de la muerte, entendida de modo existencial, se liberan y transforman la propia existencia en el instante en que la muerte es asumida en forma expresa en la disposición de la angustia. Sigamos este desarrollo.

La muerte es la posibilidad más *propia*, decíamos. En este sentido, cuando el Dasein hace suyo el estar vuelto hacia el fin, se le revela su existencia como perteneciéndole esencialmente, como «algo» cuyo destino está en juego y cuyo estar en juego tiene que ver con lo que él mismo haga o deje de hacer. Cuando comprendemos cuán propia es la muerte de cada quien, comprendemos a la vez cuan decisivo es nuestro poder sobre este poder-ser que somos. Siendo *irrespectiva*, la muerte así asumida vuelve a la existencia lúcida respecto de la exclusiva responsabilidad respecto de este tener que ser, ya que no se puede delegar en nadie la conducción del propio destino. Se nos revela así nuestra radical soledad, en la que teniendo que morir *su* muerte cada quien a *su* modo siembra la posibilidad de un vínculo libre con los otros. En su *insuperabilidad*, la muerte nos enfrenta, cuando la dejamos actuar en nosotros, con la extrema posibilidad

de renunciar a sí mismo del Dasein. Asumir la muerte significa, de este modo, existir en forma desapegada ante la confrontación con la nada de nuestro destino[25]. Esta íntima y, aparentemente paradojal, articulación entre los fenómenos de la soledad y del estar con los otros, es expresada por el autor con las siguientes palabras: «En tanto que posibilidad irrespectiva, la muerte aísla, pero solo para hacer, en su condición de insuperable, que el Dasein pueda comprender, como coestar, el poder-ser de los otros»[26]. La cuestión de la otredad ha sido muy controversial en las interpretaciones del pensamiento heideggeriano, en filósofos de la talla de Levinás, para quién el rostro del otro no solo impone un deber ético al hombre, sino que incluso nos obliga a ponerlo en primer lugar, por encima de nosotros mismos[27], por mencionar solo un caso. De ahí que tampoco nosotros debamos pasar por alto esta aparente deficiencia.

Cuando nos atrevemos a internarnos en la tupida selva que es *Ser y tiempo*, poco a poco nos vamos percatando de la atmósfera general que anima esta obra. El Dasein individual sobresale, majestuoso, por encima de todo estar-con y de todo vínculo con lo otro (entiéndase, otros Dasein y otras cosas). Ahí donde aparece una reflexión acerca de los otros, ahí también Heidegger se explaya respecto de nuestra condición caída y del dominio disimulado y embrutecedor del uno. El otro parece ser concebido por el filósofo como un agente de enajenación para la individualidad más propia del sí mismo. En todo caso, el camino hacia una existencia más propia parece llevar el sello de un caminar solitario, libre de prejuicios (provenientes de los otros) y decidido desde lo más profundo del propio sí mismo. Es mi «relación» peculiar con el Ser aquello en

---

25 Fácilmente se nos viene a la memoria esa expresión popular, tan conocida, según la cual «no somos nada». Y si es cierto que, más rigurosamente dicho, somos nada, ¿por qué aferrarnos a nosotros mismos? He aquí la experiencia radical que enseñan filosofías orientales como el budismo o el taoísmo, fundadas en las nociones de «vacío» y «vacuidad». Pero he aquí también la experiencia radical del misticismo cristiano, de gran interés para el joven Heidegger, cuya procedencia Teológica parece influenciar profundamente los hilos fundamentales de su pensamiento filosófico.

26 Ibíd., p. 283.

27 Orange, 2012.

que se pone en juego la posibilidad de un perderse en una existencia impropia o de un ganarse en un esfuerzo hacia la propiedad. Pero esta interpretación no parece ser del todo justa con la intención del filósofo. En su defensa habría que recordar los profundos, aunque escuetos, análisis que emprende en el capítulo cuarto de la Primera Sección, en el contexto de la pregunta por el quién del Dasein, donde piensa los fenómenos del coestar y de la coexistencia, así como las modalidades de la solicitud. Pero, también en otros pasajes Heidegger se empeña en mostrar la radical relevancia del otro y su conexión con la existencia propia. El recién citado es un buen ejemplo de esto.

En el pasaje citado últimamente, Heidegger afirma que el aislamiento y la soledad en que estamos radicalmente y que se revela en el asumir la muerte propia en lo que tiene de irrespectiva e insuperable, son condición para que el Dasein descubra al otro en todo lo que tiene de otro, pudiendo relacionarse con él desde una libertad que no desconoce la necesidad del otro. Se pone en juego aquí una evidenciación por contraste, según la cual: ahí donde me comprendo en mi singularidad, ahí puedo también «ver» al otro en todo su misterio, en todo lo que tiene de propio, de diferente de mí, pero como un otro al modo del Dasein que también lo soy yo mismo[28].

Luego de este breve excurso, volvamos ahora al cauce principal de nuestro pensamiento. La muerte es una posibilidad *cierta* y, en cuanto tal, *indeterminada*. El estar vuelto hacia la muerte en forma expresa lleva a la existencia a adquirir una *cierta* certeza respecto de sí misma, una claridad que antes no poseía. Lo importante es comprender originariamente lo que se quiere decir aquí con la palabra «certeza». No se trata, por de pronto, de la objetividad de la certeza científica, comprobable por medio de la experimentación, ya que la muerte, justamente, es aquello que no podemos experimentar en su realidad, sino experienciar en un adelantarse hasta ella en cuanto

[28] Cfr. el parágrafo 26 en el capítulo cuarto de la Primera Sección de ST, en el que Heidegger habla de una solicitud (modo de trato con el otro Dasein) anticipativo-liberadora, según la cual el Dasein «*se anticipa* a su [del otro Dasein] poder-ser existentivo, no para quitarle el 'cuidado', sino precisamente para devolvérselo como tal [...]. [Esto] ayuda al otro a hacerse transparente en su cuidado y libre para él.» (Ibíd., p.147).

posibilidad conmovedora. La certeza a la que se refiere Heidegger es la de «tener-por-verdadera la muerte». La muerte solo puede ser verdadera al modo como el propio existir lo es[29]. De este modo, tampoco puedo estar cierto de mi existir, en la medida en que jamás puedo ser un objeto verificable para mí mismo, en la medida en que jamás puedo ser un observador imparcial de mi estar-en-el-mundo. Que la muerte sea verdadera para el Dasein significa que este se ha abierto a ella de tal modo que vivificándola en un originario adelantarse hacia ella, la ha liberado en y para la propia existencia en su instante actual, que es el único tiempo en el que puede ejercer su influencia. Sin constatar su muerte, el Dasein puede llegar a advertir que su fáctico existir se mueve en el revitalizante terreno de la *finitud* radical, urgiéndolo a tomar una posición en el mundo.

Sin embargo, esta certeza es al mismo tiempo indeterminada. Nuestro fin es algo que puede ocurrirnos en cualquier momento. Asumir esta condición implica existir de una forma tal que nos dejemos afectar permanentemente por la amenaza constante de la posible imposibilidad de nuestro existir. La existencia cobra así el rojizo colorido del riesgo, de la precariedad, de lo efímero, la constante amenaza de todo lo que afanosamente se ha logrado «conquistar». El «en cualquier momento» nos sitúa en la posición de quien debe

[29] Se hace necesario recordar brevemente aquí el desarrollo que hace Heidegger de la noción de verdad en el parágrafo 44 de la Primera Sección, idea que sirve de hilo conductor implícito a todo el tratado y, más allá de él, a toda la filosofía de este pensador. En el contexto de ST, el fenómeno de la verdad constituye, por una parte, el estar abierto propio del Dasein y el quedar al descubierto, propio de lo ente. Verdad es así el claro, el ámbito despejado en que el Dasein habita un mundo comprensible, significativo. *Verdad* determina el ser mismo del Dasein en su *aperturidad*. La certeza, por su parte, es un fenómeno que deriva de esta verdad originaria y que tiene que ver con la constatación que se puede hacer de un ente en su relación con el conocimiento humano. Esto significa que la certeza es un fenómeno secundario, ya que la constatación de la presencia de un ente en cuanto conocido, supone su previa apertura y advenimiento a un mundo significativo pre-cognocitivo, pre-ontológico, caracterizado por el sello del habitar, del estar-con y en medio-de las cosas. Solo el Dasein es verdadero; lo cual quiere decir que, junto con él, lo son todos sus existenciales, sus modos de ser constitutivos. Para una revisión más amplia del concepto de «verdad» en Heidegger ver Brito, 2010.

estar siempre presto a abandonar la existencia, la cual queda determinada por una especie de «no tener nada que perder».

Podemos dejar hasta aquí estas reflexiones acerca de la muerte, pero no sin antes concluirlas, meditando una frase recopilatoria del propio autor:

> Las características del proyecto existencial del modo propio de estar vuelto hacia la muerte pueden resumirse de la siguiente manera: *el adelantarse le revela al Dasein su pérdida en el "uno mismo" y lo conduce ante la posibilidad de ser sí mismo sin el apoyo primario de la solicitud ocupada, y de serlo en una libertad apasionada, libre de las ilusiones del uno, libertad fáctica, cierta de sí misma y acosada por la angustia: la libertad para la muerte*[30].

Se pone de relieve así la más íntima conexión entre los fenómenos del estar vuelto hacia la muerte en forma expresa, de la libertad y de la angustia. Pero en el trasfondo de estas ligazones aparece una idea poderosa, oculta aún en todas sus consecuencias, cuyo desarrollo está guardado para más adelante: la libertad así revelada se da, cuando es en auténtica propiedad, como una libertad *finita*. Asumir el propio ser-mortal es asumir el poder-ser que somos como una posibilidad finita, apremiado por su inminente cese en cualquier momento. El estar en juego de la existencia cobra el carácter de un serio estar en juego, con toda la connotación de peligro, de riesgo, que esto conlleva. Pero este estar en juego está determinado, además, por una cierta urgencia existencial. El darse cuenta de nuestra radical finitud nos sitúa en una posición en la que el instante, el momento presente, es el Ahí en el que quedamos entregados a nuestras propias manos, pudiendo tomarnos o dejarnos caer. Elegir algo es dejar de elegir todo lo demás, elegirse es renunciar a todo lo que no forma parte de mi elección. He aquí el sello tremendo de nuestra libertad finita: el existir está rodeado por una constitutiva nihilidad, existir es comprender nuestra radical condición de arrojados, según la cual cada vez tengo que elegir algo y, por ende, no escoger casi todo.

30 Ibíd., p. 285.

Este *no* fundamental, esta precariedad radical, constituyen el rasgo más propio de la existencia cuando esta se ha vuelto finita para el comprender humano. De ahí que la disposición afectiva fundamental en que el Dasein se abre a esta condición sea la angustia. En ella el Dasein encarna su condición de mortal y asume su finitud, cobrando así la existencia el peso y la consistencia propios de lo que puede ser o no ser, de lo inacabado, de lo absolutamente necesitado de llegar a ser en cada paso, con cada decisión.

3. LA CONCIENCIA[31]

No obstante lo avanzado, Heidegger se propone en este punto, de acuerdo a su explícita tendencia a enraizar fenoménicamente los conceptos existenciales, buscar un fundamento existentivo a la conceptualización fenomenológica antes expuesta. En concreto, el filósofo se plantea la pregunta de si acaso hay algo *en el Dasein mismo* que nos pueda servir de *testimonio* de esta posibilidad que es, hasta el momento, la propiedad de la existencia. Este es el motivo que anima el capítulo segundo de la Segunda Sección del tratado que ahora nos ocupa. De ahí que el capítulo en cuestión comience con estas palabras: «Se busca en el Dasein un poder-ser propio que sea atestiguado en su posibilidad existentiva por el Dasein mismo. Por lo pronto, este testimonio debe ser tal, que pueda ser encontrado»[32]. Pero, ¿qué significa aquí encontrar un «testimonio»? Se trata pues de hallar en el ámbito fáctico de nuestra experiencia cotidiana algún modo de ser, algún comportamiento, que sirva de hilo conductor hacia la explicitación de la cuestión que nos ocupa: cómo es posible y en qué consiste eso que llamamos «posibilidad de un existir

[31] «Conciencia» (*Gewissen*) es una palabra que puede servir para denotar una multiplicidad de fenómenos. Sin embargo, en el contexto de ST, se la utiliza en un sentido preciso: Heidegger habla aquí de la *conciencia moral*, de eso que la tradición entendió como una «voz» que le dice al hombre cuándo ha actuado mal. Por tanto, queden fuera de la siguiente reflexión las concepciones de índole psicológicas (en cuanto estar consciente de algo en un momento determinado) y filosófico-trascendentales (en la medida en que la conciencia determina lo más propio del hombre en cuando entidad racional).

[32] Ibíd., p. 287.

propio». Implica todo lo contrario de partir de una idea especulativa; antes bien, de poner los pies bien firmes sobre la tierra de la propia experiencia fenoménica.

Y como tantas veces sucede con Heidegger, su indagación filosófica se va a orientar por un fenómeno ya largo tiempo conocido, aunque no desentrañado en su radical verdad, según el pensamiento del autor. Nos referimos a la idea de la *conciencia* en el ámbito de la moral. De inmediato debemos advertir que Heidegger hace lo posible por despojar a esta noción de su connotación moral anclada en la tradición metafísica. Esto significa que al filósofo no le interesa tanto lo que en la conciencia habría de amonestación e instancia crítica, sino mucho más el hecho de que ella se expresa en una especie de «voz interior». Lo curioso es que esta «voz» no es un fenómeno que ocurra a veces y otras no, sino un constitutivo del Dasein mismo. Por así decir, el Dasein se llama a sí mismo constantemente, se invita a sí mismo a modificar su modo caído de estar-en-el-mundo.

Pero, debemos ir paso a paso. Comencemos por una frase recopilatoria del autor:

> En resumen: hemos caracterizado la conciencia como una llamada que interpela al uno-mismo en su mismidad; en cuanto tal, es una intimación del sí mismo a su poder-ser-sí-mismo y, por ello, un llamar al Dasein hacia delante, hacia sus posibilidades[33].

Con esta afirmación se da una respuesta condensada a tres preguntas fundamentales: 1. ¿Cómo experiencia el Dasein la conciencia? 2. ¿Quién llama de este modo? 3. ¿Quién es el llamado de esta manera?

La conciencia comparece en el Dasein como una *llamada* (*Ruft*). Pero no se trata aquí de una llamada cualquiera, de una llamada que llame diciendo algo verbalmente, al modo como otro puede expresarnos algún asunto. Existencialmente entendida, la llamada de la que habla Heidegger «*habla única y constantemente en la modalidad*

[33] Ibíd., p. 294.

del silencio»[34] y da a entender «nada». Sin embargo, no habría que entender esto como algo negativo, como una mera ausencia o falta de contenido, sino al contrario, como una radical manera de dar a entender algo, no por medio de sermones o explicaciones de ningún tipo, sino a través de una intimación o invitación hacia una modalidad distinta de ser. Por eso señala el filósofo: «Con esto [la conciencia] no solo no pierde nada de su perceptibilidad, sino que fuerza al Dasein interpelado e intimado a guardar silencio sobre sí mismo»[35]. De este modo, la llamada es un modo en que se expresa el discurso[36], constitutivo de la articulación ontológica del Dasein. Que la llamada llame en el modo del silencio e invite a guardar silencio respecto de sí mismo significa que el Dasein, inmerso en el ajetreo y en la habladuría cotidianos, rodeado del bullicio ensordecedor y enajenante del mundo de la ocupación, que este Dasein, digo, es remecido para volver a la simplicidad de su sola presencia, de su estar-Ahí, y conectarse con lo vivo que hay en él y con la pura presencia de las cosas y personas que constituyen mi situación en un determinado momento. En este sentido, la llamada que *es* la conciencia no habla sino que despabila al Dasein, lo *despierta* de su modorra cotidiana. En palabras del pensador: «En esta tendencia a abrir que tiene la

---

[34] Ibíd., p. 293.

[35] Ibíd., p. 293.

[36] Si la disposición afectiva y el comprender son los dos momentos en que se abre el Ahí del Dasein en cuanto proyecto que se proyecta desde un encontrarse fáctico y concernido, el discurso (*Rede*) es el *modo* en que tal apertura se despliega. El discurso *articula* la aperturidad del Dasein, otorgándole a nuestro estar-en-el-mundo su peculiar modo de darse. Este modo consiste, por una parte, en la ligazón en que se encuentran los diferentes entes que se muestran en nuestro mundo en cuanto condición respectiva (inter-dependencia) y, por otra, en el paulatino y siempre fragmentario abrir del Dasein, en el que el mundo puede manifestarse por partes, en tiempos diferidos, nunca como un todo a la vez. Conversar con otro, caminar en soledad, leer una buena novela, criar a un hijo, son todos comportamientos que tienen su tempo, su ritmo, *su modo paulatino de ir dándose*. «El discurso es la articulación de la comprensibilidad [afectivamente dispuesta]». (Ibíd., p.184]. Por otra parte, el discurso, en cuanto existencial cooriginario con el comprender y la disposición afectiva, es el fundamento ontológico del lenguaje, que no es otra cosa que el modo en que se «exterioriza» el discurso intramundanamente, y cuya posibilidad más eminente está constituida por el silencio en cuanto callar significativo (Cfr. Ibíd., parágrafo 34).

llamada hay un momento de choque, de repentina sacudida. Se llama desde la lejanía hacia la lejanía. La llamada alcanzará al que quiera ser traído de vuelta»[37].

En este sentido, lo que la llamada da a entender es *inequívoco*, mostrando así lo certero de la *dirección a que apunta*, pues, ¿cómo puede errar una sacudida directa y un darle vuelta la cara a uno hacia lo que debe «mirar»? La llamada revela algo con tal fuerza y vitalidad de que no hay duda respecto de su sentido, aún cuando pueda suceder que el Dasein se engañe a sí mismo y tergiverse su *escucha* guiado por la comodidad propia del uno. De este modo, es el escuchar del Dasein, y no la interpelación que es la llamada, la fuente de todo no entender la llamada y actuar en contra de su dirección.

> Los "errores" [dice Heidegger] no nacen en la conciencia por una equivocación de la llamada, sino tan solo por la manera como la llamada es *escuchada*: porque, en vez de ser comprendida propiamente, es llevada por el uno-mismo a un monólogo negociador, y tergiversada en su tendencia aperiente[38].

Se pone de relieve así la importancia del escuchar por parte del Dasein y sus distintas posibilidades, que van desde un escuchar propio, aperiente y, por tanto, obediente; hasta uno que en rigor no oye, sino que impone lo suyo. Cuando esto último ocurre en relación con la llamada de la conciencia, la tendencia más auténtica de la misma, su movimiento de sacudida, es llevada a otro plano, al engañoso terreno de la negociación consigo mismo, en donde las palabras pueden ser utilizadas en todos los sentidos posibles, generando ambigüedad y todo tipo de tranquilizadoras ganancias[39]. Más adelante hablaremos del modo propio en que esta escucha puede darse.

---

[37] Ibíd., p. 291.

[38] Ibíd., p. 294.

[39] Se trasluce de este modo, ya a estas alturas del camino, el modo crecientemente extraño de entender el *pensar* mismo por parte de Heidegger, ya no como un diálogo del alma consigo misma (Platón), fuente de todos los males de occidente a través de la metafísica, sino más bien como una simplísima experiencia de apertura y acogida de lo que es, más allá de la trampa seductora del lenguaje verbal.

Pero, ¿quién es el que llama de este modo silente, interpelador e inequívoco? ¿Quién es el llamado por medio de este llamar? Arrimémonos otra vez a una frase del filósofo:

> Porque la llamada precisamente no es ni puede ser jamás planificada, preparada ni ejecutada en forma voluntaria *por nosotros mismos*. 'Algo' llama ['*es*' *ruft*], inesperadamente e incluso en contra de la voluntad. Por otra parte, sin lugar a dudas, la llamada no viene de algún otro que esté conmigo en el mundo. La llamada procede *de* mí y, sin embargo, *de más allá*[40] de mí[41].

Según esto, el agente de la llamada, es decir, el vocante, no es otro que el Dasein mismo que se llama a sí mismo. A este respecto, Heidegger aclara que el Dasein es, al mismo tiempo, el que llama y el llamado, pero en sentidos diferentes. Esto es lo que debemos hacer accesible. El Dasein se llama desde su *sí-mismo* más propio, latente en él, desde su desazón constitutiva, desde su radical y originario no-estar-en-casa. Y desde este ser primigenio y profundo, el Dasein llama a la existencia ocupada y perdida en los ajetreos propios del estar-caído, por lo que el llamado es el mismo Dasein en su condición de *uno-mismo*. Se revela así la doble faz ontológica del Dasein, la coexistencia de dos modos fundamentales de ser que hacen posible, por una parte, existir en forma impropia y, por otra, estar constantemente siendo llamado a despertar a un existir más propio. Es esta *diferencia al interior de lo mismo* (es este doble

40 ¿En qué dirección se apunta con este sugerente y elocuente «más allá»? Pero, ¿qué se quiere decir con él? Justo cuando esperamos del filósofo una aclaración de esta indicación decisiva, justo entonces, guarda silencio y nos deja sumidos en una nebulosa. Lo más importante de lo que Heidegger tiene para decirnos, necesariamente está destinado a lo mismo: a ser callado; pues lo crucial en el pensar de Heidegger está, como se puede ir sospechando, en lo no dicho. En todo caso, no resulta difícil adivinar que detrás de este «más allá» se esconde el ser mismo como prefiguración de lo que más tarde el filósofo habrá de nombrar como Ereignis (acontecer apropiador). Cfr. Heidegger, 2003, especialmente los acápites 32-35.

41 Ibíd., p. 295.

modo de ser radical en que consiste la existencia humana) la que hace posible un simultáneo llamar y ser-llamado.

Detengámonos un momento en algunos pasajes enigmáticos del texto citado. Heidegger afirma que la llamada no es algo que podamos efectuar *voluntariamente* nosotros mismos, sino más bien algo que *se da*, que acontece, y que lo hace de tal modo que viniendo de nosotros mismos viene, a la vez, desde *más allá* de nosotros. ¿No es esto una paradoja, una expresión absurda, sin sentido? ¿Cómo podemos entender este señalamiento? En mi opinión, aquí se encierra el núcleo más profundo del planteamiento heideggeriano sobre la propiedad (y, por tanto, sobre su ética), pero más allá de ella, de su concepción del hombre como Dasein, así como su intento, tan enérgico como ambiguo, de superar la concepción subjetivista del hombre, propia de la modernidad. En efecto, el Dasein «se» llama a sí mismo porque en el fondo de su ser él es cuidado (*Sorge*), es decir, él ex-siste en el modo de la recepción y del acoger lo que se abre a través de él, pero que él mismo no ha abierto. Esto es lo que da contenido a la expresión Da-sein, ser el *Ahí*[42] del Ser. Sucede entonces que hay en el Dasein un movimiento constante de sacudida, de despertar, pero que no es puesto en marcha por él, sino que es el ser mismo, la plena nada (fuente de todo movimiento), el que gesta la llamada y hace posible la propiedad desde ese «más allá». Sin embargo, que la llamada no pueda ser gestada por el Dasein, no significa que éste no tenga nada que hacer frente a ella. De hecho, en cada momento está en juego un posible comprender o dejar pasar esta llamada. Lo esencial, en todo caso, está en no poner a la voluntad en el centro de este entramado[43]. Está por verse cómo es que el Dasein se hace

[42] El claro, el campo despejado, el ámbito de comparecencia, el telón sobre cuyo fondo la luz del Ser puede figurar algo. Pero la luz viene del Ser y el hombre es (ni más ni menos) el «lugar» en el que esa luz puede cobrar sentido y no quedar lanzada hacia lo indeterminado de la noche oscura. Esto, ya que Heidegger afirma, en un cuasi incomprensible pasaje del parágrafo 44 de ST, que puede haber Ser sin lo ente, pero no entes sin el Ser. Y Ser sigue siendo, en todo caso, lo indeterminado.

[43] He aquí uno de los motivos centrales de toda la metafísica moderna, según el parecer de Heidegger. Desde Descartes y su primacía del pienso, pasando por el idealismo y sus réplicas, por ejemplo en un Schopenhauer y su interpretación

cargo de esta llamada sin por ello ejecutar una acción voluntaria en el mundo, al menos voluntaria al modo del *calcular*, del querer y del actuar en consecuencia[44].

Dijimos que este llamarse del Dasein a sí mismo tiene su raíz en el cuidado como modo de ser suyo. Comentemos a este respecto una afirmación del filósofo, que de paso nos da una respuesta a la pregunta: ¿quién es el llamado por esta llamada?

> La *conciencia se revela como llamada del cuidado*: el vocante es el Dasein, en su condición de arrojado (estar-ya-en...), se angustia por su poder-ser. El interpelado es este mismo Dasein, en cuanto llamado a su más propio poder-ser (anticiparse-a-sí...). Y el Dasein es el llamado por la llamada para que salga de la caída en el uno (ya-estar-en-medio-del-mundo del que nos ocupamos)[45].

En esta expresión se dice lo central del parágrafo 57 de *Ser y tiempo*: la llamada, en última instancia, proviene del ser mismo del Dasein en cuanto cuidado, llamándo(se) él mismo a sí mismo. En cuanto arrojado estar-en-el-mundo, el Dasein se abre, en su disposición a la angustia, a su condición de perdido en el ajetreado mundo de los entes y de sus quehaceres. Salen a la luz, de este modo, los

---

del mundo como voluntad y representación, o en un Nietzsche y su concepción de la voluntad de poder, la subjetividad humana en la forma de la voluntad, del querer y del conformar un mundo al modo de su representación, ha determinado *la* manera de relacionarse con el mundo, siendo el hombre la medida de todas las cosas en una forma inimaginable para el contexto griego desde el cual surge esta afirmación. El mundo queda establecido como lo conformado a imagen y semejanza del hombre, tal como antes de la era del nihilismo el hombre lo era a imagen de Dios, con todas las consecuencias que conocemos en las más variadas formas del progreso técnico-científico y de la transformación de la naturaleza en recurso meramente disponible.

[44] Encontramos aquí una afinidad crucial entre este planteamiento y el de dos pensadores antiguos, representantes de una ética ligada al orden natural, previo a todo razonamiento calculador: Heráclito y Lao Tse. En este sentido se puede comprender el famoso fragmento 50 de Heráclito que reza así: «No a mí, sino al Logos escuchando, es sabio decir que todo es Uno». Para una comparación entre el pensamiento de Heidegger y algunos planeamientos de la tradición oriental ver el capítulo IV.

[45] Ibíd., p. 297.

momentos constitutivos del cuidado, ya que el Dasein inmediata y regularmente caído en-medio-de las cosas se llama a sí mismo desde su radical estar-puesto en su facticidad (ya-estar-en), para desde ella dar el salto hacia la originaria posibilidad de sí mismo, invitándose a adelantarse hasta su muerte como su posibilidad extrema (anticiparse-a-sí). Expresado con sencillez, podemos afirmar que es el Dasein desde su sí-mismo el que se llama en cuanto uno-mismo a despertar, o sea, a salir de su caída y a atreverse a ser desde sí mismo. De este modo, Heidegger nos sugiere la idea de una constitutiva *duplicidad existencial*[46] en el ser del Dasein: este es, al mismo tiempo, un ente perdido de sí, alienado, cotidianamente ocupado en y con los entes del mundo; y a la vez, un ente abierto al Ser, comprensor del Ser, vocante de sí mismo, como si conservara intacta su verdad en el fondo del tupido ramaje del existir cotidiano y sus avatares. El filósofo piensa en esta dirección ya desde el comienzo de su tratado, cuando dice que «La peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein *es* ontológico»[47]. Es decir: siendo un ente que debe realizar su vida en medio de otros entes, tendiendo a entenderse desde ellos, es, al mismo tiempo, el ente que existe comprensoramente de este

---

[46] Esta «duplicidad» deriva de lo que Heidegger ya desde el comienzo de su obra nombra como la *diferencia ontológica*. Esta conceptualización resulta clave para entender el entramado total de ST, ya que por medio de ella se puede vislumbrar el más genuino interés que motiva la meditación del filósofo. Dicho escuetamente: la diferencia ontológica señala una distinción tajante entre dos ámbitos que se dan al «interior» de lo Mismo: una cosa es el ente y todo lo que con él se relaciona, incluida su entidad (*substancia*), y otra el ser en cuanto tal, aquel ámbito vacío de entes què en cuanto tal configura la *nada* desde la cual todo brota y de la cual el Dasein es el Ahí. Pero *nada* no es entendida aquí como una mera negatividad, como una ausencia absoluta, como un «nada de nada», sino, al contrario, como el más radical «algo», como un vacío pleno de eficacia, desde el cual todo lo que es llega a ser eso que precisamente es. Se nota de inmediato que esta nada que «es» el Ser está determinada por un principio último de movimiento y de actividad. Por analogía, en el Dasein habría un ámbito de su ser determinado por su carácter de realidad, de trato con los entes del mundo, con su sello propio de inmediatez y de incumbencia (plano óntico). Pero lo más profundo estaría en un nivel diferente, en su condición de posible, de pro-yecto, de llegar a ser; en otras palabras, en lo que de nihílico hay en él, en el sentido de venidero, de llamado a llegar a ser quien es (plano ontológico). Para una explicación más detallada de esta idea ver el Glosario al final.

[47] Ibíd., p. 35.

modo, iluminado en sus modos de moverse en el mundo, llamado a asumir las posibilidades radicales de su ser. Somnolencia y lucidez, opacidad y transparencia, cerradez y apertura, son dualidades que rondan permanentemente la analítica existencial heideggeriana.

Sumerjámonos un poco más en la conexión existente entre el vocante como sí-mismo y el llamado en cuanto uno-mismo, tomándonos de un provocativo pensamiento de nuestro pensador.

> El vocante no es familiar al cotidiano uno-mismo, -es algo así como una voz desconocida. ¿Qué podría haber más extraño al uno, perdido como está en el variado 'mundo' de los quehaceres, que el sí-mismo aislado en la desazón y arrojado en la nada?[48].

He aquí algo que nos toca de cerca, a cada uno de nosotros. ¿A quién no le ha ocurrido alguna vez estar en la situación ominosa de sentirse extraño para sí mismo, de no sentir como familiar ese mundo antaño tan supuestamente conocido? Pensemos en eso que Karl Jaspers denomina una «situación límite». La muerte de un ser amado, la ruptura de una relación amorosa que se creía duraría para siempre, la persecución política o la amenaza inminente de la vida sobre la tierra. Si nos detenemos un instante y nos zambullimos en estas experiencias, es probable que más temprano que tarde comencemos a sentir esa extrañeza de la que habla nuestro filósofo. Y es que el uno-mismo, absorbido como está en el ajetreo de la ocupación, en su loca carrera por la sobrevivencia diaria, ya no tiene la sensibilidad suficiente para sentir la (in)consistencia del terreno que pisa. Entre tanto bullicio, entre tanto compromiso, entre tanta publicidad, entre tanto bombardeo informacional, el Dasein se ha vuelto sordo y ciego para lo más auténtico. «El tiempo es oro» y «todo es para ayer», nos dicen dos refranes populares tan en boga en nuestros días. Entonces no hay tiempo para el ocio, para hacer pausas cotidianas en el camino, y, por lo mismo, resulta muy difícil que emerja esa desazón de la que nos habla Heidegger. El Dasein cotidiano solo sabe

[48] Ibíd., p. 296.

de ansiedades, de estrés, de depresiones, de colapsos nerviosos o de aburrimientos, cuando acaso se permite llegar a estar aburrido. Pero poco o nada sabe de esta nada que lo constituye, de su poder-ser, de su estar arrojado a un mundo de posibilidades, entregado a sus propias manos. En todo caso, no habría que entender mal esto que estamos diciendo. No es, en última instancia, un problema de nuestra sociedad o de nuestra particular cultura; se trata más bien de nuestra constitución ontológica, de la tendencia del Dasein a caer, a quedar atrapado en lo ente y de su continua posibilidad de recobrarse de ello y de dar el salto a una existencia más propia.

Pero aún queda penetrar más hacia el fondo en la cuestión medular que nos ocupa ahora y que puede ser formulada por medio de la siguiente pregunta: ¿qué es lo que la llamada, en última instancia, nos da a entender? Sé muy bien que ya dijimos que la llamada no nos dice nada en particular y que llama en la modalidad del silencio. En todo caso, desde aquí no habría que pensar que, entonces, por medio de esta llamada no se nos da a entender nada y que, por tanto, es una tontería ocuparse de ella. Escuchemos atentamente lo que nos dice el autor:

> La experiencia *plena* de la conciencia no puede entenderse sino *desde* la comprensión de la llamada y a una *con* ella. Si el vocante y el interpelado son siempre el *mismo* Dasein de cada cual, entonces todo desoír de la llamada, todo malcomprenderla, constituye un *determinado modo de ser* del Dasein. Una llamada en el vacío, de la que 'nada se siguiera' es una ficción existencialmente inconcebible. 'Que *nada* se siga' significa algo *positivo* en relación al Dasein[49].

Resulta importante detenerse en esta afirmación por lo que implica a la hora de intentar abordar la cuestión de qué nos da a entender la llamada. Y se nos da una orientación al respecto: la aproximación a lo que ella nos da a entender significa que aquello que pasa al primer plano de nuestra meditación es el *comprender* de la llamada por parte del Dasein, siendo este comprender un

[49] Ibíd., p. 298.

«determinado modo de ser» de nosotros mismos. De esta manera, no se trata de ir *allá* a la llamada a ver qué nos quiere decir, sino de volver*nos* transparentes *en* nosotros mismos, es decir, en nuestro comprender, a fin de dejar que salga a la luz lo comprendido en nuestro comprender. Y se agrega: con respecto al Dasein no puede concebirse que de la llamada «nada se siga», pues ahí donde hay comprensión, es decir, ahí donde se escucha o se desoye, siempre hay algo que le sucede (o que decide) al (el) Dasein. Que no pase nada, significa existencialmente que, comprendiendo lo que la llamada da a entender, el Dasein se engaña a sí mismo y se niega a mirar en la dirección indicada.

Aclarado lo anterior, queda en pie la cuestión: ¿qué nos da a entender la llamada? ¿Qué es lo que el Dasein comprende en este llamarse a sí mismo, independientemente del camino que tome después? «Todas las experiencias e interpretaciones de la conciencia concuerdan unánimemente en que de alguna manera la 'voz' de la conciencia habla de 'culpa'»[50]. Y Heidegger está empeñado en mostrar que su interpretación de la «voz de la conciencia», pese a lo extraña que pueda parecer periféricamente, también concuerda con esta experiencia fenoménica, aún cuando los fundamentos (ontológicos) que él pondrá al descubierto sean más originarios según su perspectiva. Pero, ¿cómo entender esta culpa? Heidegger señala dos modos en que cotidianamente se entiende la palabra «culpa» (*Schuldigsein*): como «estar en deuda», es decir, como la obligatoriedad moral de devolver a otro algo (aún cuando sea en forma simbólica) que este previamente me haya concedido o que yo le haya arrebatado; y, también, como «ser responsable de», en el sentido de ser causa o provocador de algo, por ejemplo de un «mal» para otro. En todo caso, en ambas significaciones se trata de culpas contraídas por alguna acción determinada en el mundo, a través de la cual *llego a hacerme* culpable.

Pero la culpa a la que se refiere el filósofo no es la consecuencia de una mala acción concreta en el mundo, sino de un constitutivo ser-culpable. «Ser-culpable no es el resultado de haberse hecho

[50] Ibíd., p. 299.

culpable, sino al revés: este solo [es cita textual: «éste sólo...»] es posible 'sobre la base' de un originario ser-culpable[51]»[52]. Si la culpa heideggeriana no se refiere a una culpa contraída, sino a un constitutivo ser-culpable, gratuito e incondicionado, entonces ¿qué significa aquí «ser-culpable»? ¿En qué se funda esta radical culpabilidad? ¿De qué soy culpable? ¿Cómo lo soy? Acudamos otra vez a la expresión del pensador, esta vez, a una difícil afirmación: «Definimos pues, la idea existencial formal de 'culpable' de la siguiente manera: ser-fundamento de un ser que está determinado por un no, es decir, *ser-fundamento de una nihilidad*»[53]. ¿Hermético no? Sin embargo, lo que se quiere decir no es algo difícil. Que el Dasein sea el fundamento de una nihilidad significa, por una parte, que el ser del Dasein descansa sobre sí mismo, en la medida que es él quien debe proyectarse en el mundo y llegar a ser quien es. Todo modo de ser suyo, todo comportarse en el mundo, todo lo que es y puede ser tiene su asidero último en el ser del hombre en cuanto Da-sein, en cuanto apertura radical, en cuanto claro del Ser. *Sin embargo, que el Dasein tenga que ser como su fundamento no significa que él mismo sea artífice de su ser-fundamento. Él se proyecta, pero no ha puesto él mismo, por sí mismo, esta proyección.* De ahí que el autor nos diga que «Ser-fundamento significa, por consiguiente, no ser *jamás* radicalmente dueño del ser más propio. Este *no* pertenece al sentido existencial de la condición de arrojado. Siendo fundamento, *es*, él mismo, una nihilidad de sí mismo»[54]. Con la palabra «nihilidad»

[51] Se puede entrever aquí la influencia que por ese tiempo ejerce sobre Heidegger la teología luterana. La Reforma que lleva a cabo Lutero está inspirada en su convicción de que la *sola fe* puede salvar al hombre, sin mediaciones de ningún tipo, ya que el hombre es *culpable ante Dios desde siempre* y solo Él puede redimirnos. El espíritu de Lutero ronda en el pensar heideggeriano en cuanto rehabilitación de un cristianismo primitivo y original, en el que todo se juega en la misteriosa conexión entre lo que es dado por Gracia y lo que se merece por las obras, con un fuerte énfasis en lo primero. Pero «énfasis» no significa disolución del obrar humano, de lo que el Dasein pueda hacer por su «salvación». De hecho, en *Ser y tiempo* asistimos al titánico esfuerzo de re-fundar esta relación (entre Gracia y obrar) desde una interpretación des-teologizada de lo vivo que anima el nuevo testamento.

[52] Ibíd., p. 302.

[53] Ibíd., p. 302.

[54] Ibíd., p. 303.

(*Nichtigkeit*) se expresa entonces el originario *no* ser-fundamento de sí mismo del Dasein, aludiendo a su condición de arrojado, es decir, a su condición de ya-estar-puesto (Ahí *del* Ser) y de tener que ser ese ya-estar-puesto y desde él. El Dasein *no* se ha dado a sí mismo su ser[55]. O, rematando con otra de sus afirmaciones peripécicas:

> *Dejado en libertad no por* sí mismo, sino *en* sí mismo, desde el fundamento, para ser *este fundamento.* El Dasein no es, él mismo, el fundamento de su ser en cuanto que este brotara de un proyectarse del propio Dasein, pero, siendo sí-mismo, el Dasein es, sin embargo, el *ser* de este fundamento[56].

Pero nos equivocamos si creemos que ya hemos dicho todo respecto de esta nihilidad constitutiva. Hasta ahora solo hemos avanzado la mitad de un camino. Fijémonos bien en esta otra parte del sendero al reflexionar en esta afirmación: «*El cuidado mismo está, en su esencia, enteramente impregnado de nihilidad.* El cuidado –el ser del Dasein– consiste, por consiguiente, en cuanto proyecto arrojado, en ser-fundamento (negativo) de una nihilidad»[57]. Se agrega así algo nuevo: el Dasein es fundamento *negativo*[58] de una nihilidad, siendo, por así decir, doblemente nihílico. No solo lo es por estar arrojado a un mundo, por *no* haberse puesto a sí mismo en él, sino también en su constitución proyectiva, en su estructura de pro-yección. Y nuevamente suena más oscuro de lo que en realidad es. El proyectar propio del Dasein se juega cada vez en una elección

---

55 Con las expresiones «no» y «nihilidad», que abundan en este parágrafo 58 sobre la culpa, se vuelve a poner de manifiesto el que quizás constituye el problema de fondo de *Ser y tiempo*, tal vez de toda la filosofía heideggeriana: la cuestión de la *nada* y su conexión ontológica con el *Dasein*. Pero la *lógica* no nos sirve aquí para inquirir por la naturaleza de este no radical, pues la lógica, a lo sumo, piensa este no como mera privación de ser, como mera ausencia. Y lo que inspira a Heidegger parece ser la experiencia contraria, la de la plenitud de ser contenida en este no, en esta nada. A la puesta al descubierto de esta experiencia radical está direccionado el abordaje *existencial* del filósofo, que de aquí en adelante, y en forma creciente, se irá desplegando.

56 Ibíd., p. 303.

57 Ibíd., pág. 304.

58 Infundado = abismal.

en medio de una multiplicidad de posibilidades. Cada vez que se lanza en una determinada dirección al realizar su elección, el Dasein deja de elegir (*no* elige) todas las demás. Visto así, todo escoger se hace posible solo a partir de dejar atrás otras posibilidades. O como lo dice el viejo adagio: «elegir es renunciar».

Y es este estar «impregnado de nihilidad» el que determina al Dasein como ser-culpable. Se evidencia así que culpa no tiene que ver aquí con un sentimiento moral, sino con un modo de ser necesario, constitutivo, del Dasein, según el cual se enraíza en nada y se proyecta determinado por una nada. Dicho en forma más metafórica, la tierra en que se afinca el Dasein es *abismo sin fondo* y, no obstante, tiene que existir como fundamento *no* autofundamentado y, el cielo al que aspira es *inmensidad inabarcable*, ya que para poder mirar una estrella tiene que dejar de mirar todas las demás, no quedándole otra opción más que proyectarse en este modo del renunciar, del *no* elegir lo demás. Ser-culpable viene a significar, de este modo, un no ser del todo dueño de sí mismo y, por tanto (y rescatando ahora los sentidos cotidianos del término), un estar en *deuda radical* por el propio ser que se tiene-que-ser y del cual tenemos-que hacernos *responsables*, es decir, responder *por* él y *desde* él. Pero, ¿con qué o quién estamos en esta deuda radical? En filosofía debemos atrevernos a dejar ciertas preguntas sin respuesta, pues como dice W. Bion[59]: «la respuesta es la muerte de la pregunta».

En este punto, Heidegger da otro rodeo en vistas a una comprensión más honda de esta llamada que es la conciencia, señalando lo siguiente:

> La llamada es una pre-vocante llamada hacia atrás; *pre*: a la posibilidad de hacerse cargo por sí mismo, existiendo, del ente arrojado que él es; *hacia atrás*: hacia la condición de arrojado, para comprenderla como el fundamento negativo que él tiene que asumir en la existencia. La pre-vocante llamada hacia atrás de la conciencia le da a entender al Dasein que –estando en la posibilidad de su ser como fundamento negativo de su proyecto negativo– debe recuperarse de su

[59] Psicoanalista inglés.

pérdida en el uno, y retornar a sí mismo; es decir, le da a entender que *es culpable*[60].

A partir de aquí podemos iluminar un poco más el fenómeno de la culpa. La llamada le da a entender al Dasein, en el modo remecedor del silencio, que es culpable y que debe hacerse cargo de ello. Pero, ¿cómo? La llamada lo hace en cuanto «pre-vocante llamada hacia atrás». Es una expresión aparentemente paradójica, ya que en ella se juntan a la vez un ir hacia delante con un ir hacia atrás. Este modo de ser ya está bosquejado en la estructura misma del cuidado, por lo que ahora solo nos limitaremos a clarificar, en la medida de lo posible, esta curiosa conceptualización. La llamada llama al Dasein hacia delante, es decir, lo impele a hacer suya una posibilidad, pero no cualquier posibilidad, sino aquella en que el Dasein se asume como arrojado en el mundo, en su radical *finitud*, como siendo desde un mundo ya-dado hacia un camino que se va haciendo al andar, un decidir que es a su vez un renunciar. Pero esto supone que el Dasein no existe inmediata y regularmente de este modo, sino, por el contrario, como un Dasein olvidadizo de su origen y de su destino, como un Dasein que vive en la ilusión de una infinitud que no lo urge a escucharse a sí mismo, pues puede dejar para mañana cada vez lo que en verdad *tiene que* asumir en el hoy. El Dasein es culpable originariamente de este constitutivo ser-finito, de su doble nihilidad constitutiva y, en forma derivada, de esta tendencia a olvidar(se) y a vivir esta ilusión, es decir, es culpable de su ser-caído, de existir como uno-mismo.

Así entendida, la culpa se convierte en un existencial positivo y vuelve propicio el apropiarse de ella en forma expresa, ya que solo de este modo, apropiándose el Dasein de su ser-culpable, puede asumir su finitud y despertar en él la urgencia vivificante del existir propio, en contra de su tendencia somnolienta e ilusoria. Así las cosas, se vuelve fundamental saber qué significa propiamente el comprender esta llamada, esta interpelación. «Comprender la llamada es elegir no la conciencia, que, como tal, no puede ser elegida. Lo que se elige es

[60] Ibíd., p. 305.

tener-conciencia, en cuanto ser-libre para el más propio ser-culpable. *Comprender la llamada* quiere decir: *querer-tener-conciencia*»[61]. La conciencia nos llama. Su «voz» «suena» aún cuando lo haga en medio del desierto, como el viento que sopla o las olas del mar que no dan tregua. De ahí que el filósofo diga que no podemos elegir la conciencia. Esta se da de suyo. Pero sí podemos (y debemos) elegir «querer-tener-conciencia», es decir, la disposición a escuchar esta llamada y a acogerla en lo más íntimo de nosotros mismos. Ese «querer» hace alusión a la *disposición adecuada*, a un cierto estar abierto y alerta a las indicaciones silenciosas y claras de este llamado que, viniendo de mí, me invita a comprender y a resolverme a una situación que está más allá de mí en constante transformación. El «tener», por su parte, se refiere al modo peculiar de advertencia y de asunción que cabe a lo que da a entender la llamada. De este modo, el Dasein *descubre*[62] su verdad y, en ese instante, traza su camino, se orienta por él, camino al mismo tiempo elegido e im-puesto. Este último rasgo es sugerido por Heidegger en la siguiente afirmación:

> El comprensor dejarse pre-vocar a esta posibilidad implica el *hacerse libre* del Dasein para la llamada: la disponibilidad para el poder-ser-interpelado. Al comprender la llamada, el Dasein es *obediente a su más propia posibilidad de existencia*. Se ha elegido a sí mismo[63].

Nos interesa en particular una palabra tan manoseada como incomprendida que aparece en el pasaje recién citado: *obedecer* (*gehorchen*[64]). Comprender esta llamada significa obedecerla, es

---

[61] Ibíd., p. 306.

[62] Des-cubrir en su sentido originario: quitar un encubrimiento, despejar una nebulosa, un ruido ensordecedor y, así, poder ver y escuchar aquello que debe ser considerado. Descubrir es siempre descubrir algo que ya estaba ahí, que no he puesto yo mismo; pero descubrir es, también, el esfuerzo propio de quitar un velo y de estar dispuesto a asumir las consecuencias.

[63] Ibíd., p. 306.

[64] Nótese la raíz común que encontramos en el alemán entre esta palabra y el verbo escuchar (*hören*), que no le pasará desapercibido a Heidegger. La interpretación que el filósofo hace de esta co-incidencia etimológica, como ya sabemos, tiene que ver con otorgarle una imbricación esencial a ambos fenómenos: comprender

decir, seguir el curso de la dirección a la que apunta. Todo obedecer implica un mandato que viene de otra parte, con la autoridad suficiente como para ser digna de ser obedecida. Es notable la tensión que mantiene Heidegger entre una elección activa y una pasiva, entre ese elegirse a sí mismo justo ahí donde obedezco a un señor «ajeno»[65]. Rivera y Stuven, señalan respecto de esta dimensión extática de la llamada, que se trata de una idea «importantísima»: «Se dice (acerca de la llamada) que nosotros mismos no podemos realizar la llamada; incluso puede venirnos contra nuestra voluntad»[66]. Este curso de pensamiento se irá agudizando cada vez más en Heidegger tras su así llamada *Kehre* (giro), llevándolo a reformular de raíz lo que Occidente entero ha concebido como lo más propio del pensar[67].

Hagamos una breve pausa recapitulatoria. La conciencia es una «voz» que (nos) llama en nosotros, desde más allá de nosotros, y lo hace en la modalidad del silencio, invitando al Dasein a callar sobre sí mismo y a estremecerse ante su verdad. En cuanto tal llamada, la conciencia es inequívoca, lo que da a entender está más allá de todo subjetivismo u objetivismo. Otra cosa sucede con el comprender esta llamada. Esta puede ser comprendida por el Dasein de dos maneras polares: en un extremo se ubica la total inadvertencia, el pasar de largo frente a ella. También se puede entrar a una negociación calculada con ella, a fin de lograr una formación de compromiso en la que triunfen la tranquilización y la ley del mínimo esfuerzo. Pero

---

la llamada, escucharla propiamente, significa obedecer el mandato a-lógico que en ella se expresa, en la forma de la resolución.

65 Esta paradoja nos trae a la memoria el pensamiento místico medieval, tal como aparece, por ejemplo, en San Francisco de Asís, quien decía que «ser libre es seguir la Voluntad de Dios». Esta conexión entre Gracia y obrar propio, entre obediencia y libertad, es expresada por Benedicto XVI en su libro sobre Jesús del modo siguiente: «La gracia que implora [el hombre] no le exime del *ethos*. Solo ella le capacita para hacer realmente el bien. Necesita a Dios, y como lo reconoce, gracias a la bondad de Dios comienza él mismo a ser bueno. No se niega el *ethos*, solo se le libera de la estrechez del moralismo y se le sitúa en el contexto de una relación de amor, de la relación con Dios; así el *ethos* llega a ser verdaderamente él mismo.» (Ratzinger, J., 2007, p. 90).

66 Cfr. el excelente comentario en tres volúmenes de los filósofos chilenos Jorge E. Rivera y María Teresa Stuven, *Comentario a Ser y tiempo de Martín Heidegger*. Para la cita señalada, op. cit., 2015, p. 52.

67 Cfr., en especial, el libro de Heidegger *¿Qué significa pensar?*

está, además, la más extrema posibilidad del Dasein: comprender su llamada en el modo del escucharla, de prestarle atención. Y esto significa, al mismo tiempo, obedecerla, seguir el movimiento al que es invitado por este llamar, que no es otro que el profundo movimiento hacia el *despertar*, hacia la actitud apropiada del auto-*vigilarse*, para utilizar una expresión arraigada en la más antigua tradición mapuche de nuestra tierra[68]. Se trata aquí de un *cambio de actitud*, de una modificación radical de la propia disposición frente al mundo, más que de un comportamiento concreto en medio de los entes o de una transformación sustancial de los mismos. De ahí que comprender la llamada en el modo del escucharla no solo implique obedecerla, sino también un querer-tener-conciencia. Toda decisión que brote de este modo de ser estará destinada a constituirse en verdadera acción, es decir, en acción[69] responsable en el mundo. De este modo, actuar se

---

[68] Así lo expresa una mujer mapuche en el contexto de una investigación realizada por Ziley Mora: «*Encuentra no el que las busca, sino solo aquel que lo único que desea es vigilarse*». O, «El que se vigila a sí mismo todas las horas del día no necesita ninguna religión. Dentro de la Patria de Arauco hubo una larga estirpe de hombres despiertos. Tenían como lema «*¡trepelaimi duam!*»: «*Tienes que tener la mente despierta*». (Mora, 2005, pp. 32 y 73). Existe una profunda afinidad entre algunos postulados de la ancestral sabiduría mapuche y las ideas aquí desarrolladas sobre la propiedad. No es este el momento de explayarse respecto de este punto, que en sí mismo daría para una investigación.

[69] El término «acción» («actuar») debe ser tomado con cautela, ya que el propio Heidegger nos advierte del peligro que entraña para la comprensión del fenómeno que nos ocupa. Para la mirada común, actuar sugiere, generalmente, una conducta activa en el mundo, algo que el Dasein de hecho hace o realiza. La filosofía ha distinguido tajantemente este ámbito del comportamiento humano, el práctico-activo del teorético-contemplativo, oponiéndolos como si del agua y del aceite se trataran. Por eso es que el autor nos dice que habría que considerar esta palabra, «actuar», en un sentido tan amplio, que pueda abarcar también significaciones tales como la extrema pasividad o la contemplación desapegada respecto de las cosas del mundo. Establecida esta salvedad, nos sentiremos libres de ocupar esta expresión, siempre y cuando volvamos a escuchar en la palabra «actuar» todo comportarse del hombre, activo y pasivo, guiado por una decisión *libre* y *responsable* respecto de su propia existencia, a diferencia de la mera re-acción instintiva o refleja del mundo animal o de ciertas conductas humanas guiadas por un impulso automático, que escapan al ámbito de «dominio» propio de un existir libre. La pregunta acerca de qué signifique el actuar en el mundo es un problema central (aunque soterrado) en ST, crucial para plantear la cuestión de una «ética» heideggeriana. Esta pregunta la mantiene el filósofo en su trayecto posterior, llegando a abrir la meditación en su *Carta sobre el humanismo*: «Estamos muy lejos de

convierte a su vez en (*co*)*responder*, en seguir el camino bosquejado por la más propia llamada.

No está de más recordar el sentido de este sendero caminado hasta aquí. La cuestión de la conciencia en tanto que llamada del Dasein a sí mismo se nos atravesó en el camino en medio de la búsqueda de un fenómeno que sirva de *testimonio*[70] de la posibilidad de un ser-propio en el Dasein. El requisito esencial consistía en que este testimonio debía brotar espontáneamente desde el ser mismo del Dasein y no ser impuesto por una mirada especulativa. Hasta aquí no hemos hecho otra cosa más que ir aclarando el modo de ser de este peculiar testimonio. Sin embargo, en todo testimonio debe haber algo atestiguado en él. Y, a decir verdad, esto es lo más importante para los efectos de nuestra indagación. ¿Qué es lo que se nos revela *a través* de este testimonio que es la llamada de la conciencia? ¿Qué es lo señalado por ella? La respuesta comienza a ser de suyo evidente: lo que se nos manifiesta es la posibilidad de un existir propio del Dasein. No obstante, que algo sea evidente (para el pensar filosófico) no significa que no necesite una aclaración, a fin de que pueda ser asimilado por el Dasein que piensa y se interesa en ello. Por eso, la pregunta que nos ha de orientar ahora es esta: ¿qué aspecto de la propiedad es el que se nos revela por medio del testimonio de la llamada de la conciencia? Y con esto, lo adelantamos desde ya, solo

---

pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo. Solo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad. Pero la esencia del actuar es el llevar a cabo. Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, producere. Por eso, en realidad solo se puede llevar a cabo lo que ya es.» (Heidegger, 2000, p. 7).

70 Un testimonio dice relación con una seña que en su señear deja al descubierto algo otro de ella misma, con la ventaja de ser un testigo presencial, de primera fuente, del acontecimiento originario al que nos interesa acceder, pero que se rehúsa a aparecer en sí mismo. En el mundo jurídico un testigo es la pieza clave para descifrar quién es el culpable de un homicidio, por ejemplo. El problema está en establecer la veracidad de ese testigo. Seguramente, en el contexto de ST, esta atestiguación se parece más al testimonio religioso de un fiel que ha experienciado un fenómeno de fe que al del testigo de un crimen. Y esto, pues en ambos casos, tanto en el del religioso como en el de la conciencia se trata de fenómenos invisibles a los ojos, solo abiertos para la experiencia propicia y comunicables según la expresión adecuada. Además, en ambos casos se corre el riesgo de no ser escuchado o de ser tildado de loco o disparatado.

habremos avanzado unos pocos pasos hacia una comprensión más cabal del fenómeno de la propiedad.

4. La resolución precursora

Comencemos, una vez más, por aferrarnos al hilo de Ariadna lanzado por nuestro pensador. «Este eminente modo propio de la aperturidad, atestiguado en el Dasein mismo por su conciencia —*el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable*— es lo que nosotros llamamos la resolución (*Entschlossenheit*)»[71]. He aquí un constitutivo radical de un existir propio: este lo hace en el modo de la resolución. Y agrega una escueta y apretada determinación, que coincide, por lo demás, con lo que Heidegger ha dicho sobre el propicio comprender la llamada. La *resolución* consiste en un «callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable». Creo que esto se entiende mejor cuando lo contrastamos con la existencia cotidiana sometida a la tiranía del uno. El Dasein resuelto se proyecta, se dispone a lo que ha de venir, en el modo del silencio, pero no de cualquier silencio, sino de aquel que se da en un profundo recogimiento, justo ahí cuando más tiene que decir. Este silencio[72] (este callar) es la condición necesaria para que brote en el Dasein algo así como un escucharse a sí mismo y para que, en co-respondencia, siga *su* camino. A diferencia del Dasein absorbido en el ajetreo cotidiano, que en el bullicio de sus múltiples quehaceres, se des-oye en favor de su alienado trato con las cosas del mundo. En la resolución, la pérdida en el uno, la enajenación cotidiana, el seguimiento inercial y automático de las múltiples ocasiones y oportunidades que ofrece minuto a minuto la vida, se trocan en re-encuentro consigo mismo, en despertar auroral de la mañana, en claridad respecto de lo que

71 Ibíd., p. 314.

72 Hay que entender este silencio no solo en el sentido habitual del quedarse callado, sino sobre todo en el sentido del silencio «interior», del despejar nuestra «mente» de todo (pre)juicio, para poder estar realmente presente en lo que está sucediendo.

debo hacer y en decisión firme, aunque humilde, respecto de mis fácticas posibilidades[73].

Además, el Dasein resuelto se proyecta en disposición de angustia, es decir, en esa eminente disposición afectiva según la cual el Dasein se comprende como arrojado a la nada de su posibilidad y en su constitutiva y omniabarcante nihilidad. Cuán lejos se halla esto del cadente Dasein amedrentado por las contingencias cotidianas que amenazan sus pobres logros y su escuálida estabilidad. En la resolución el Dasein deja atrás el miedo a las cosas particulares que conforman su circunstancia más próxima, el apego a sus bienes, a su rutina, incluso al modo en que lleva sus relaciones, al abandono, a la pérdida de esa realidad que tanto sudor le ha costado construir, y simplemente se estremece, como un niño frente a un cielo estrellado, ante el nudo hecho de su ser-posible, ante la ausencia de piso para el próximo paso, ante la rotunda comprensión de que el piso ha de surgir ahí donde haya de poner su pie. Y, sin embargo, ese pisar no es caprichoso, es el paso firme de quien se siente llamado, como en una secreta misión, a llevar a cabo lo que *tiene-que* ser realizado. Es la nada, y no algo en particular, lo que le toma el corazón al Dasein resuelto, que en cuanto tal queda vigorosamente dispuesto ante todas las cosas, justamente por no estar aferrado a ninguna.

Pero el proyectarse de este modo, se proyecta hacia el más propio ser-culpable. Ya lo habíamos sugerido, pero aquí se hace expreso: en la resolución el Dasein no se proyecta caprichosamente hacia cualquier parte, hacia donde a él se le ocurra, por así decir, sino *de* un desde y *a* un hacia muy precisos, extremos. Ya dijimos que este ser-culpable se refiere a la asunción de la radical nihilidad constitutiva del ser del Dasein, a su condición de arrojado en cuanto desde-ningún-lugar y a su pro-yecto hacia-ninguna-parte. El Dasein resuelto asume así su radical finitud, sus límites, su condición existencial, los términos de su existencia en lo que tienen de apremiantes

[73] Esta humildad está íntimamente ligada a la conciencia de la propia finitud y de la cerrazón constitutiva a la existencia, que jamás deja de acechar, lo que me recuerda una simple y profunda frase de aquel otro filósofo, amigo de Heidegger, quien señala: «En la certeza del instante es indispensable la humildad de la duda subsistente» (Jaspers, 1996, p. 59).

y de inamovibles, su nacimiento existencial en cuanto estar-arrojado y su muerte existencial en cuanto estar-vuelto-hacia-la-muerte, desde donde puede extraer, y solo así, la originaria singularidad de su existir y el alado peso de su destino. Cuán lejos, nuevamente, del cotidiano ir de aquí para allá en una vida que se vive en la prisa del plazo del día a día, pero no en la urgencia de su insoslayable finitud. El Dasein caído suele olvidar que existir es hacerlo en finitud, por lo que tiende a postergar las decisiones esenciales siempre para un después que rara vez ha de llegar. En este grave olvido, el Dasein inmerso en su rutina, junto con olvidar sus posibilidades más vivas, se olvida de sí mismo y existe de un modo ilusorio, aplastado por las apariencias y por los trámites que debe cumplir en una loca carrera hacia ninguna parte. El Dasein impropio, vive así como si la nihilidad (el estar arrojado y la muerte) no tuviera nada que ver con él, y por eso «muere» antes de morir, se duerme, antes que existir vívidamente de cara a su muerte.

Por otra parte, este ser sin pertenecerse cabalmente a sí mismo, hace que el Dasein resuelto, es decir, el Dasein que no olvida su origen y su destino, exista de un modo cuidadoso en sentido propio, tanto consigo mismo como con todo lo que es, pues el respeto y la responsabilidad brotan ahí donde el Dasein asume a su cargo lo que se le *ha encomendado*. Otra vez estamos muy lejos de nuestro estar-caídos, en el que viviendo en la ilusión de ser dueños absolutos de nosotros mismos nos sentimos con el derecho de disponer de todo a voluntad, considerando nuestras propias necesidades por sobre el bienestar común de todo cuanto constituye el mundo que somos.

Tenemos así que en la resolución el Dasein, como de golpe, queda transformado en su modo de ser, dando el salto hacia un existir más propio. Pero cabe preguntar, ¿qué significa esto? ¿Qué es lo que, en el fondo, cambia cuando se da esta conversión? ¿Acaso cambian el «mundo» y sus contenidos, como si de la noche a la mañana el Dasein se encontrara en medio de otros entes, estableciendo otras relaciones con los demás? Es evidente que ese «mundo» concretísimo en el que ya estamos no puede sufrir una modificación así. Pero, entonces, ¿qué es lo que cambia? ¿En qué consiste esta alquimia

transformadora? Y hay que decir que la simplicidad caracteriza lo medular de la respuesta: lo que en el fondo cambia cuando el Dasein se resuelve, lo que en verdad, y desde siempre, puede transformarse es el Dasein mismo en su *disposición* en y para el mundo, en y para todo lo otro y, por supuesto, en y para consigo mismo. En palabras de Safranski: «La propiedad no distingue nuevos ámbitos de existencia. Todo puede permanecer y permanecerá como es, ha cambiado solamente la actitud»[74]. Hablamos de algo sencillo, de algo tan sencillo como cotidiano. ¿O acaso no estamos dispuestos a reconocer que gran parte de los problemas que nos aquejan como sociedad tienen que ver, no tanto con las experticias de las personas (que, dicho sea de paso, cada vez están más capacitadas), sino con la disposición hacia el otro, hacia las tareas, hacia la naturaleza y, en última instancia, hacia sí mismos?

> Esto no significa que el "mundo" a la mano se vuelva otro "en su contenido", que el círculo de los otros sea sustituido por uno diferente y, sin embargo, el comprensor estar vuelto en ocupación hacia lo a la mano[75] y el coestar solícito con los otros quedan determinados ahora desde su más propio poder-ser-sí-mismo.[76]

---

[74] Safranski, 2000, p. 200.

[75] Lo a la mano es uno de los modos posibles en que el ente comparece en el mundo para el Dasein, junto con el estar ahí de las cosas. Digamos que ambas modalidades se fundan en la aperturidad del Dasein, en cuanto verdad originaria, representando dos modos de darse la realidad. Un ente está *a la mano*, en la medida en que se lo deja ser en su calidad de útil en un uso determinado. Así, un martillo está a la mano mientras se martilla con él o la silla lo está mientras me siento en ella. Es un modo de ser en que la cosa se nos da en forma inadvertida, en una especie de realización de trasfondo. Por su parte, un ente *está ahí* cuando se vuelve asunto explícito para la conciencia, cuando por algún motivo sale de su trasfondo, pierde su utilidad y se nos enfrenta como la cosa que es, como cuando se quiebra una pata de la silla y nos vemos «obligados» a hacerla explícita, rompiendo la fluidez del habitar y presentando la cosa a una mirada inquisitiva. Ambos son modos en que se nos presentan las cosas en la ocupación cotidiana, en el trato con las cosas en el «mundo».

[76] Ibíd., p. 315.

De este modo, no habría que pensar que esta individuación[77] en que entra el Dasein cuando se resuelve niega su conexión con el 'mundo', a favor de una nada indeterminada, aunque perfectamente efectiva y poderosa, antes bien, debemos comprender que en la resolución el Dasein por primera vez está-en-el-mundo de un modo propio, despierto y dispuesto en su trato con las cosas, pero sobre todo, atento a los otros Dasein, presto al encuentro, dispuesto a descubrir y a ser descubierto. Por vez primera el otro se torna «peligroso» para sí mismo, en la medida en que su verdad puede modificar nuestra posición en el mundo. «La resolución lleva al sí-mismo precisamente a estar en ocupación en medio de lo a la mano y lo impele al estar solícito con los otros»[78]. Nada más lejos de un comportamiento puramente contemplativo, desinteresado, al modo de quien no pasa de ser un espectador de su propia vida.

Démonos un tiempo para meditar más a fondo la conexión que Heidegger establece entre esta resolución cada vez mía con la relación con los demás en la convivencia cotidiana. Dice el autor:

> Solo la resolución para sí mismo pone al Dasein en la posibilidad de dejar "ser" a los otros en su poder-ser más propio, incluyendo este poder-ser en la apertura de la solicitud anticipante y liberadora[79]. El Dasein resuelto puede

---

[77] Para emplear un término de la psicología analítica de C.G. Jung. Por individuación Jung entiende el proceso, a la vez natural y consciente, de ir integrándonos para llegar a ser un individuo total y, al mismo tiempo, asumir nuestro lugar en la orquestación humana. Temáticas como la escucha de la llamada, el rol de la muerte y la desalienación del mundo social en que maduramos, son propias de este proceso (Cfr. Stein, 2004, pp. 227-233 y Recuero, 2007, pp. 43-46). Resulta de gran interés, en mi opinión, detenerse en una reflexión comparativa entre las posturas, a mi juicio coincidentes, de Jung y Heidegger, interés que radica, principalmente, en las inspiraciones que pueden surgir para el mundo de la psicoterapia y del, mal llamado, desarrollo personal. Sobra decir que este desarrollo escapa a la presente exposición.

[78] Ibíd., p. 315.

[79] Nos sale al paso, de este modo, el planteamiento que efectúa Heidegger en el parágrafo 26 sobre ese trato peculiar del coestar que se da en la solicitud anticipativo-liberadora. Reluce así el modo propio del vínculo con el otro, en el que este no aparece como una cosa aislada más de la que hay que ocuparse, sino como una ex-sistencia, como un Ahí con el que habitamos un mismo mundo, en la medida en que somos lo que podemos ser. «Frente a ella [la solicitud

> convertirse en 'conciencia' de los otros. Del modo propio de ser-sí-mismo en la resolución nace por vez primera el modo propio de la convivencia, y no de ambiguos y mezquinos acuerdos ni de locuaces fraternizaciones en el uno y en lo que él pueda emprender[80].

Si esta afirmación no está emparentada, al menos, con una ética, entonces no comprendo qué pueda significar eso de «una ética». En este punto nuestro filósofo es tajante: el convivir con los demás solo se puede tornar un convivir en propiedad (en verdad, en libertad, ciertamente: en amor) cuando «antes»[81] el Dasein singular, arrojado al mundo, dispuesto a la angustia y vuelto hacia la muerte se ha hecho propio en sí mismo, es decir, cuando se ha resuelto. Puesto que solo quien ya se ha liberado *a* sí mismo, incluso *de* sí mismo, puede, a su vez, dejar-ser a otros y amar desde el suelo de esa liber-

---

sustitutivo-dominante] está la posibilidad de una solicitud que en vez de ocupar el lugar del otro, *se anticipa* a su poder-ser existentivo, no para quitarle el "cuidado", sino precisamente para devolvérselo como tal. Esta solicitud, que esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no a *una cosa* de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente *en* su cuidado y *libre para* él.» (ST, p.147). Se aprecia con claridad que en cuanto propio, el Dasein adopta una *actitud activa de dejar-ser al otro, a lo otro*. Y es activa en la medida en que no es un mero dejar ser indiferente, por desinterés, sino todo lo contrario: comprendiendo auténticamente a ese otro Dasein, se le ayuda a asumirse en su cuidado, a transparentarse en cuanto tal, a liberarse para la opción que tiene que hacer desde lo que se le otorga, en lugar de proveer respuestas trilladas, posibilidades marchitas, consuelos cómodos o pseudo explicaciones tramposas para una auténtica transparencia de sí mismo. Esto implica, por ejemplo, no evitarle al otro la angustia necesaria ahí donde resulta propicia. Pero, ¿cómo puede hacer esto un Dasein que no ha recorrido su propio camino hacia la propiedad? En tiempos de tanta charlatanería son muchos los gurúes y muy pocos los verdaderos maestros.

80 Ibíd., p. 316.

81 Ciertamente no en sentido cronológico, en la medida en que la propiedad del sí-mismo solo se da como convivir propio, puesto que el Dasein es, radicalmente, un coestar-en-el-mundo. Esto significa que la transparencia que acompaña a la propiedad se da, a un mismo tiempo, en el trato del Dasein consigo mismo y con los otros. Si no fuese así, estaríamos frente a una propiedad inauténtica, tan solo aparente. En todo caso, las nociones cargadas de cronología que han de aparecer (en forma inevitable) tan solo quieren mostrar el hecho radical de que la posibilidad de una trasformación apropiadora del habitar es una tarea singular, que debe realizar cada vez el Dasein de cada cual, en la medida que se pertenece existencialmente (ser cada vez mío).

tad radical. Lo tajante de esta afirmación está en la insistencia de «comenzar por casa», en el sentido de que tenemos «trabajo» que hacer en y con nosotros mismos y que solo desde ahí podemos estar en buen pie para aceptar la libertad del otro y, lo que resulta más difícil aún, su felicidad[82]. Buber expresa algo similar, guardando las proporciones debidas (ya que el filósofo oriundo de Viena propone un planteamiento más claro y radical respecto de la relación como lo fundante de lo humano), cuando dice

> El supuesto principal para el surgimiento del diálogo genuino es que cada uno contemple a su compañero tal como es. Me vuelvo consciente de él, consciente de que es diferente, esencialmente diferente de mí mismo, en la forma debida y única que le es peculiar, y acepto a quien veo de este modo de manera que en total sinceridad le puedo dirigir lo que digo en cuanto a la persona que es[83].

De paso podemos apreciar la posición del filósofo en relación al «lugar» de la comunidad, de lo social, de la convivencia. Por una parte el Dasein solo es *con* y *desde* los otros, sin embargo, el modo inmediato de esta conexión se caracteriza por el impropio mandato del «se» anónimo en el que se difumina toda responsabilidad personal, posibilitando así una especie de relajo ético y existencial. Pero, por otra parte, ese convivir está llamado, junto con el ser de cada Dasein en particular, a volverse auténtica comunicación y estrecho vínculo libre y liberador. En todo caso, esta posibilidad del convivir

---

[82] ¿Cuántas veces no nos hemos topado en la vida con personas desdichadas que en su desgracia no pueden soportar la felicidad de quienes los rodean, haciéndoles la vida imposible a quienes supuestamente más «aman»? Recordemos, a este respecto, el viejo adagio que nos invita (y tratemos de entenderlo desde el espíritu de nuestra reflexión) a «vivir y dejar vivir». Desde una vereda diferente, aunque afín, el psiquiatra suizo C. G. Jung parece estar en esta misma sintonía ética al afirmar: «Así pues, el arte de la psicoterapia exige que el terapeuta posea una convicción precisable, creíble y defendible que haya demostrado su utilidad al suprimir o impedir el surgimiento de disociaciones neuróticas en el propio terapeuta. La posesión de una neurosis desmiente al terapeuta. Pues un terapeuta no puede llevar a un paciente más allá de lo que él mismo es» (Jung, 2006, p. 81).

[83] Buber citado en Orange, 2012, p. 22.

supone un «previo» salto personal hacia una existencia más propia. Solo el logro de una existencia auténticamente propia por medio de la decisión personal que aquí estamos bosquejando hace posible un convivir también propio, que a su vez reafirma al Dasein en su propiedad. En este punto se ve cómo es que la vida en común está determinada por la resolución que forja una actitud propicia al encuentro con el otro en lo que tiene de otro[84].

Pero cabe preguntar, y Heidegger no duda en hacerlo: ¿a qué se resuelve el Dasein resuelto? Si con esta pregunta se busca encontrar un hecho concreto, del tipo de dar una limosna o convertirse en un monje tibetano, andamos lejos del espíritu que anima a nuestro pensador. El prisma ontológico que lo orienta «solo» busca desentrañar la *estructura de ser* del fenómeno de la resolución ahí donde esta llega a tener lugar. De hecho, el autor señala que la resolución se da en una indeterminación *existentiva*, en la medida en que no nos dice exactamente qué debemos hacer; lo cual no quita que, desde un punto de vista *existencial*, ella goce de una perfecta determinación[85].

---

[84] Para una revisión más extensa acerca del tema del otro en Heidegger, Cfr. Acevedo, 2016.

[85] La distinción entre el punto de vista existencial y el existentivo, deriva la *diferencia ontológica* que establece Heidegger como supuesto de todo su planteamiento. Según esta diferencia, *ser* no es lo mismo que el *ente*. El ámbito del ser solo se da en el contexto del mundo del Dasein, es decir, como proyección de un proyectar y no como cosa en sí (independiente del ser del hombre). Cuando Heidegger se refiere a este lado de la diferencia (que es el que más le interesa), se refiere a él como el punto de vista ontológico-existencial, señalando así lo siguiente: 1. Nos referimos a los fenómenos en cuanto a su *estructura de ser* (y esta se puede referir a modos de ser del Dasein, es decir, a sus *existenciales*, o a características de los entes intramundanos, es decir, a *categoriales*), constituyéndose en fenómeno eminente el Dasein en su ser. 2. Se trata de un abordaje explicitante de esa estructura de ser, alcanzando el nivel de la conceptualización teorética. 3. Dado que el ser del ente (el fenómeno en sentido estricto) no se nos da en forma inmediata, sino que se nos oculta, y puesto que «depende» cada vez del modo en que se dé la aperturidad del Dasein, este «abordaje explicitante» adopta la forma de una hermenéutica, en el modo de una autointerpretación radical del ser más propio. En relación al otro lado de la diferencia, Heidegger se refiere a él como al punto de vista óntico-existentivo, queriendo decir lo siguiente: 1. Cuando se refiere al Dasein, señala una experiencia concreta de su estar-en-el-mundo, un modo de ser, por así decir, el pleno despliegue. 2. Se trata de un señalamiento, de una «descripción», más que de una «explicación». De lo que se trata aquí, siguiendo el hilo conductor de la analítica existencial

Intentemos primero precisar a qué se refiere Heidegger con esta distinción. Para ello debemos tener presente la preocupación que lo moviliza en este punto. Nuestro autor está empeñado en mostrar que el fenómeno de la resolución que da cuerpo a la modalidad propia de la existencia no nos lleva a algo así como a una actitud puramente contemplativa *ante* el mundo, sacándonos de él, transportándonos a algún otro lugar; sino todo lo contrario, está decidido a mostrar que solo en y por medio de la resolución el Dasein entra por vez primera en forma cabal en *su situación*, pudiendo estar plenamente presente, en medio del mundo, lúcido y despierto. Lo que interesa aquí es profundizar en esta poderosa idea de entrar en la situación, con independencia de cuál sea el contenido concreto y particular de la misma, lo que degeneraría en una especie de decálogo respecto de lo bueno y de lo malo.

Afirma el filósofo respecto de la situación y su posibilidad por medio de la resolución: «El acto resolutorio no se substrae a la 'realidad', sino que descubre por vez primera lo fácticamente posible, y lo descubre de un modo tal que lo asume como aquello que, en cuanto poder-ser más propio, es posible en el uno». Y más adelante: «La situación es el Ahí que cada vez se abre en la resolución, y es en cuanto tal Ahí como el ente existente existe»[86]. A partir de aquí podemos señalar algunas ideas importantes. En primer lugar, solo en y a partir de la resolución (estar en la disposición propicia en la que nos dejamos despertar y en la que «actuamos» en consecuencia) el Dasein entra, por vez primera, en su situación. Esto supone algo que de buenas a primeras pudiera parecer extraño: el Dasein cotidiano, del día a día, que existe en forma caída no tiene una situación. Solo el Dasein propio, que se ha resuelto, ha forjado una. Por otra parte, queda establecido el hecho de que al resolverse el Dasein entra en un trato con lo real muy concreto, habitando el mundo por primera vez apropiándose de él. Estar situado conlleva en sí una

heideggeriana, es de mostrar estos modos de ser del Dasein *en su estructura* y con un cierto nivel de *explicitud*, y no de plantear cursos de acción fácticos posibles para el existir en propiedad.

[86] Ibíd., p. 317.

dimensión espacial[87]. En este sentido, que el Dasein resuelto entre en *su* situación significa que adquiere una *posición* clara en la que se asume en su ser y, por lo mismo, *constela*[88] un conjunto de hechos significativos que conforman su situación, su Ahí concretísimo en un instante dado. Y entonces el habitar cobra un sentido[89] nuevo (tal vez cobra sentido por vez primera), en el que el Dasein existe eligiendo lo que tiene que ser escogido, abriendo un mundo de posibilidades proyectadas desde la verdad de su llamado[90]. En rigor, solo para el Dasein resuelto que abre su situación hay posibilidades en sentido estricto, en lugar de estar sometido a las oportunidades contingentes que se le presentan como meras externalidades que no constituyen un camino. Acerca de esto mismo, dice el autor:

> Estando resuelto para aquel Ahí que el sí-mismo ha de ser existiendo, se abre para él cada vez el carácter respeccional fáctico de las circunstancias. Solamente a la resolución le puede sobre-venir, en el mundo compartido y circundante, eso que llamamos los azares de la vida[91].

---

87 Pero espacialidad en sentido existencial, es decir, como *movimiento* des-alejante y direccionado en el mundo, tal como lo plantea el filósofo en el parágrafo 23 de *Ser y tiempo*. Según esto, el Dasein no es que esté dentro del espacio, sino que «hace» espacio al acercar (dejar-ser) a los entes del mundo en la determinada dirección desde la que pueden aparecer, direccionalidad que viene dada por la estructura misma del mundo y, en última instancia, por la corporalidad del estar-en-el-mundo. Interesa consignar aquí que en cuanto movimiento que se abre en la aperturidad, la espacialidad se funda en la temporeidad del Dasein, tal como ha de ser aclarado más adelante.

88 Utilizo esta expresión para indicar cómo es que un conjunto de existenciales configuran un todo significacional capaz de dar al ser del Dasein una cierta unidad e integridad.

89 En términos de una significancia capaz de revitalizar el existir, tal y como aparece planteado, por ejemplo, por Camus al comienzo de su libro *El mito de Sísifo*, cuando afirma que el único problema verdaderamente importante de la filosofía es dar respuesta a la pregunta de si vale o no la pena vivir la propia vida.

90 Puede contribuir a esclarecer las cosas el poner en conexión esta forma peculiar de constelar una situación con la noción junguiana de *sincronicidad*. Esta se da cuando un conjunto de eventos parecen reunirse de un modo sinfónico, no por simple casualidad, sino por una íntima y secreta necesidad. Entonces un simple hecho o una determinada acción en el mundo cobra un sentido especial que confiere una clara convicción a la propia experiencia, como si de misteriosos hilos entretejidos se tratara.

91 Ibíd., p. 317.

Aprovechemos este relámpago para agregar algo más. Ser mi Ahí en situación significa estar radicalmente abierto a lo que la vida otorga en cada instante, estando presto a tomar aquello que está en consonancia con el propio llamado. Esto supone la disposición a, por ejemplo, cambiar de rumbo ahí donde esté claro que es lo que debo hacer y, en general, a asumir la responsabilidad por lo que habiéndoseme otorgado he, al mismo tiempo, elegido.

¡Cuán lejos está todo esto de nuestra cotidiana cerrazón, de nuestra somnolienta rutina preocupada de subsistir y de mantener su confort! Para el Dasein impropio su vida se determina desde lo que está *disponible*, a su cómodo alcance y desde el pequeño *cálculo* de lo que requiere para mantener el *statu quo* de su segura, aunque desvitalizada, existencia. En lugar de habitar en la confianza fundamental de que la actitud propicia engendra los dones acordes a la más propia y auténtica mismidad, el Dasein caído se afana en controlarlo todo y en aferrarse a la primera tabla que promete salvarlo en medio de la apacible tormenta de su mar. En palabras del filósofo:

> *En cambio, al uno la situación le está radicalmente cerrada.* El uno solo conoce la "*situación general*", se pierde en las "*oportunidades*" que le están más cercanas y configura la existencia mediante el cálculo de las "contingencias" que, en su desconocimiento, él considera y presenta como su propia realización[92].

Junto con apreciar la diferencia entre ambas posibilidades radicales del existir, podemos ver también uno de los componentes más importantes, aunque existentivamente más imperceptible y sutil: la tendencia de la existencia impropia a caer en las redes del autoengaño, redes, por lo demás, arrojadas por ella misma. La existencia caída, extraviada en medio de los ajetreos de la vida, irresoluta, que no ha abierto en propiedad su situación y, por tanto, que no ha elegido su camino en el instante espléndido que solo brota con la resolución; esta existencia, que de todas formas existe, tiene sus

[92] Ibíd., p. 317.

preferencias y opta, pero no desde un asumirse pleno a sí misma, sino desde la conveniencia de las necesidades y de los impulsos presentes; esta existencia, digo, tiene la tendencia a creer que ella ha elegido propiamente, que ha forjado su camino, ahí donde solo ha aprovechado una oportunidad dando, a lo sumo, unos cuantos palos de ciego, sin rumbo, sin convicción alguna, ilusionada, enceguecida, por la última moda, o guiada por el parecer general, o intentando salvar su imagen frente al juicioso ojo ajeno, o en general, movilizada por cualquier forma de alienación cómoda y tranquilizante.

En todo caso, lo importante aquí es dejar bien claro que al resolverse el Dasein abre, por vez primera, su situación y que esta no es algo así como un ámbito vacío de acción, una especie de ideal etéreo, meramente teórico, para una existencia espectral; sino todo lo contrario, un *concreto* modo de estar *en medio* del mundo, de habitarlo, de gozarlo, de sufrirlo, libre de ilusiones, en el despeje más prístino de la propia transparencia, como quien después de mucho tiempo de haber vivido dentro de una cápsula transparente, aunque de vidrio imperfecto y desfigurador, se atreve a lanzarse al precipicio y a quebrar su querido aunque encarcelador «ropaje», pudiendo sentir el mundo en su desnudez, ese viento fresco en el rostro, ese sol tibio en el cuerpo, esa textura de los troncos, esos colores en su pureza. «Resulta así absolutamente claro que, cuando la llamada de la conciencia nos intima al poder-ser, no nos propone un ideal vacío de existencia, sino que *nos llama a entrar en la situación*»[93]. Y junto con esto, resulta evidente que la resolución y la situación abierta a través de ella no son sino un modo peculiar en que se modaliza el cuidado en cuanto ser del Dasein. Recordemos que impropiedad y propiedad son los dos modos en que el Dasein, en cuanto cuidado, *puede* existir en el mundo. «Pero la resolución no es sino el modo propio del cuidado por el que el cuidado se cuida y que solo es posible como cuidado»[94].

Con esta última reflexión hemos concluido nuestro recorrido por el capítulo segundo, de la Segunda Sección de *Ser y tiempo*.

---

[93] Ibíd., pp. 317-318.
[94] Ibíd., p. 318.

No obstante, queda todavía un trecho para abordar de un modo más acabado el fenómeno de la resolución. Pero antes de continuar por esta senda, se hacen necesarias unas aclaraciones que tienen que ver no solo con la cuestión que nos ocupa, sino también con el contexto en que ella está planteada por Heidegger en el entramado de su tratado.

Los dos fenómenos fundamentales meditados hasta ahora: la muerte y la resolución, son expuestos por el filósofo en la búsqueda de un posible estar-entero del Dasein, ya que la analítica existencial llevada a cabo en la Primera Sección de la obra en cuestión no puede reivindicar para sí la *originariedad*[95] suficiente en su analítica del Dasein. Esta insuficiencia es doble: por una parte, la Primera Sección de *Ser y tiempo* solo realiza una interpretación del Dasein en lo que este tiene de cotidiano, es decir, en su impropiedad; por otra, la analítica es incompleta, en la medida en que se orienta desde una mirada más bien sincrónica sobre el Dasein, dejando de lado los fenómenos que sirven de términos del existir: el nacimiento y la muerte. De aquí que Heidegger, en el parágrafo introductorio a la Segunda Sección afirme lo siguiente:

> Si la interpretación del ser del Dasein, como fundamento de la elaboración de la pregunta ontológica fundamental debe llegar a ser originaria, entonces ella tendrá primero que sacar existencialmente a la luz el ser del Dasein en su posible *propiedad* e *integridad*[96].

[95] La idea de lo originario en Heidegger reviste una importancia crucial, también desde un punto de vista metodológico. Se vincula con las nociones de «antes» y «previo», en el sentido de referir a la existencia en su fundamento extático y posibilitante del estar-en-el-mundo. El Dasein se muestra en forma originaria ahí donde el existir resplandece en la *unidad de su simplicidad*. De ahí que originario venga a decir lo mismo que propio. Se liga, por otra parte, a la idea de situación hermenéutica, tal y como aparece planteada en el parágrafo 32 de ST, de donde basta con rescatar (para nuestros efectos) la noción metodológica de haber-previo (*Vorhabe*), según la cual hay que asegurarse de la suficiente amplitud del comprender para dejar-estar al ente en su máxima totalidad. Cfr. este concepto en el Glosario al final.

[96] Ibíd., p. 253.

Dicho en forma abreviada, tenemos que el abordaje de la muerte, en cuanto estar vuelto hacia el fin, viene a completar la analítica existencial al introducir la muerte como término y posibilidad radical del propio existir, sugiriendo de paso una interpretación del nacimiento más allá de una mirada meramente biológica, a favor de una perspectiva existencial, en cuanto condición de arrojado. Nacimiento y muerte no son entendidos como dos *realidades* que le suceden al Dasein, una al principio y la otra al final de su vida, sino, respectivamente, como un *estar-arrojado*, como un continuo ser y tener que ser, permaneciendo en la oscuridad el de-dónde y el a-dónde; y como un *estar vuelto hacia el fin*, en el que el Dasein se adelanta hasta la muerte, finitizando así su existir y asumiéndose en la urgencia de un existir que debe jugársela en el instante. Estar-arrojado y adelantarse hasta la muerte son así las posibilidades más radicales de la propia existencia.

Por otra parte, la otra «deficiencia» de la analítica existencial, aquella que tiene que ver con la orientación general guiada por el existir impropio, viene a completarse por medio del abordaje de la resolución como cuerpo de la propiedad. Así, la existencia que inmediata y regularmente existe desde el otro impersonal, desde lo que *se* hace y desde lo que *uno* realiza, de pronto se ve enfrentada a la posibilidad de existir desde *sí misma*, desde la fidelidad a un llamado que, proviniendo de ella, viene desde la enigmática lejanía de aquello que la trasciende, en el sentido de ser, justamente, el Ahí de ese trascender.

Sin embargo, queda en pie la siguiente cuestión: ¿cómo se «conectan» ambos existenciales (resolución y muerte), si acaso hay en ellos algún tipo de «relación»? ¿Es posible meditar ambos fenómenos en un pensar unitario que los capte en su más íntima unidad? De inmediato hay que decir que esto no solo es posible, sino hasta necesario, como veremos en lo que sigue. De hecho, esta es la empresa a la que nuestro filósofo se consagra en el crucial parágrafo 62 de la Segunda Sección de *Ser y tiempo*, a cuya reflexión también nosotros debemos consagrarnos ahora.

Comencemos planteándonos la pregunta que se hace Heidegger a sí mismo en este parágrafo 62: «¿Hasta qué punto la resolución, "pensada hasta el fondo" en la dirección de su más propia tendencia de ser, conduce al estar vuelto hacia la muerte de un modo propio?»[97]. La cuestión que aquí parece despertar el interés del filósofo es la entrecomillada expresión «pensada hasta el fondo». Pareciera ser que en el hecho de que la resolución sea pensada hasta el fondo, se nos ofreciera una llave que pudiera abrirnos alguna puerta hacia una mayor comprensión del asunto que nos ocupa: la posibilidad de un existir propio. Intentemos reconstruir este andar: la resolución, entendida como un despertar al más propio ser-culpable, es decir, como un autodescubrirse del Dasein como siendo el fundamento negativo de una nihilidad, implica, como constitutivo de un mismo despliegue, el asumirse como vuelto hacia la muerte, como transido de nihilidad.

El ontológico ser-culpable que se nos revela en la resolución nos hace darnos cuenta, sacudiéndonos, de un acontecimiento radical de nuestro propio estar-en-el-mundo: que en cuanto «comienzo» y «final» este carece de fundamento, al menos, de un fundamento puesto por sí mismo. En otras palabras, el Dasein queda ex-puesto en su más cruda desnudez, en aquella que se manifiesta el nudo hecho de tener-que-ser una posibilidad lanzada irrefrenablemente *hacia* la nada del dejar-de-ser, *desde* la posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad que es la muerte entendida existencialmente. He aquí el carácter eminentemente nihílico del ser del Dasein, su radical proyección hacia un abismo que determina sus días finitizando, acotando y urgiendo su existencia. Podemos ver así que «pensar hasta el fondo» la resolución quiere decir pensarla hasta (y desde) su posibilidad más extrema y propia: la muerte, en cuanto estar-vuelto-hacia-el-fin. Y hemos arribado a esta orilla: cuando nos sumergimos en la resolución como posibilidad propia de la existencia humana nos encontramos, como con un vacío infranqueable, con la nihilidad que rodea todo existir, idea que se condensa en la expresión «ser-culpable». Del mismo modo, la muerte entendida como la posibilidad radical de la

[97] Ibíd., p. 324.

existencia, que en cuanto asumida propiamente transforma el existir en un proyecto finito que debe tomar una decisión y constelar, en la significancia[98] que se abre con la situación del instante, desemboca (cual torrentoso río) en el insoslayable mar de la nihilidad, que limita y a la vez hace posible la libertad. No podemos pensar la resolución sin acudir (meditar) al fenómeno existencial de la muerte.

Pero, ¿qué sentido tiene este trecho del camino de nuestro filósofo en el contexto de la dirección de su andar? Tal vez resulte iluminador hacer explícito que aquello que busca Heidegger con este intento es abrir un acceso más originario al ser del Dasein. Y hay que entender aquí: más originario en comparación con la Primera Sección de *Ser y tiempo*. ¿Qué significa «originario»? En términos generales se refiere a lo que está más cerca de la fuente de la cual emana un modo de ser de la existencia. Y la existencia es siempre una totalidad unitaria, lo cual no quita que podamos descubrir en ella momentos constitutivos configuradores de una totalidad articulada. Aproximarnos originariamente a la existencia significa entonces, por una parte, mantenernos cerca de una experiencia propia de nosotros mismos y, por otra, pensar el ser del Dasein desde la perspectiva de su estar-entero (integridad). Quedémonos con esto último.

La Primera Sección de *Ser y tiempo*, como sabemos, representa un análisis incompleto de la existencia humana, ya que la piensa desde su estar cotidiano (impropio) y sin considerarla desde la dirección de su fin (muerte). Se hace necesario echar luces sobre el ser del Dasein apelando a los dos acontecimientos radicales que determinan el sello del existir: su nacimiento y su muerte. No obstante, lejos de lo que se puede creer, no se trata aquí de llevar a cabo un abordaje diacrónico en el que situaríamos el nacimiento en un comienzo y la muerte al final. Heidegger no está invitando a incorporar la biografía

---

98 Hubiera preferido utilizar la palabra «significatividad», si no estuviera reservada ya por el autor para nombrar la estructura ontológica del mundo, en el sentido de un todo articulado por zonas en respecciones recíprocas. La significancia a la que me refiero se acerca a la idea de una plenitud de sentido, en contraposición con el carácter plano y homogéneo del existir que, autocomprendido como un ente más entre los entes del mundo, habita un mundo desvitalizado, homogéneo, monó-tono, donde todo es igual a todo lo demás y, por tanto, nada resplandece en su lugar propio, tampoco la existencia.

personal para el análisis filosófico de la existencia, sino, más bien, a hacernos cargo de nuestra historicidad constitutiva, según la cual nacer y morir son acontecimientos que en cada instante nos determinan en algún sentido. Por así decirlo, se trata de una mirada sincrónica sobre la existencia fundada en el instante. De ahí que sea pertinente hacer una tajante distinción entre concebir al Dasein en su *integridad* y hacerlo con miras a su enteridad.

En rigor, una vida está entera cuando se ha acabado, cuando podemos contemplarla desde su inicio hasta su final, en todas sus etapas, con sus vicisitudes, en sus anhelos y realizaciones. En otras palabras, solo estamos enteros cuando, precisamente, hemos dejado de estar-en-el-mundo. Jamás estamos enteros para nosotros mismos. Y más aún, tampoco es posible estar entero para otro: toda biografía es, en el fondo, un intento fallido. La idea de la enteridad no pasa de ser una idea interesante; jamás una posibilidad existencial. Otra cosa sucede, en cambio, con el concepto existencial de *integridad*. El Dasein puede alcanzar su integridad en el instante mismo de su estar-siendo, sin necesidad de haber recorrido todo su camino. Y es que la búsqueda de la integridad tiene que ver con el asumir radicalmente las posibilidades más propias del propio existir. «Posibilidad» significa aquí un acontecimiento configurativo que *puede ser asumido* en cuanto tal o dejado en el olvido, constituyendo dos modalidades del todo diferentes de dejarlo actuar en cuanto acontecimiento. Eso es precisamente lo que sucede con los fenómenos del nacimiento y de la muerte, comprendidos existencialmente.

Según el pensamiento de Heidegger en *Ser y tiempo*, nacer tiene mucho menos que ver con el hecho empírico de haber sido parido que con el constitutivo existencial de la condición de arrojado. Arrojado el Dasein lo es cada vez, en la medida en que en cada momento *tiene que* hacerse, decidirse, integrarse. Nacemos a cada instante en cada una de nuestras decisiones[99] y, por lo mismo, podemos vivir como si no viviéramos cada vez que nos dormimos en el camino y nos dejamos elegir por el uno siempre disponible. Otro tanto sucede

[99] *Para nacer he nacido* reza el título de uno de los libros de nuestro poeta y premio Nobel Pablo Neruda.

con la muerte entendida existencialmente. Ya lo hemos mencionado: la muerte nos toca mucho más como estar-vueltos-hacia-el-fin, es decir, en tanto que asumimos nuestra constante finitud, que como hecho real que ha de ocurrir algún día. El auténtico poder de la muerte en cada uno de nosotros está en su carácter posible, que el Dasein puede comprender transfiguradoramente por su propia constitución pro-yectiva.

Retomemos entonces nuestra pregunta: ¿en qué consiste la íntima conexión entre resolución y muerte? Detengámonos un momento en la siguiente afirmación del filósofo:

> Por consiguiente, la resolución solo *en cuanto precursora* llega a ser un originario estar vuelto hacia el más propio poder-ser del Dasein. La resolución solo comprende el 'poder' del poder-ser-culpable cuando se 'cualifica' como un estar vuelto hacia la muerte[100].

Como ya se dijo, el Dasein *es* culpable por su misma constitución ontológica, en la medida en que es el fundamento negativo de una nihilidad, es decir, en cuanto tiene que ser (elegir*se*) entre dos vacíos insoslayables, sin haber puesto las condiciones básicas para su existir, los horizontes que lo determinan radicalmente. Sin embargo, el *asumir* esta condición en la resolución requiere de una experiencia concreta en la que esta se resuelva proyectándose dentro del horizonte de su radical finitud.

Se hace pertinente en este punto distinguir tajantemente dos modos de ser del Dasein que pudieran fácilmente confundirse, pero que existencialmente están muy lejos el uno del otro: no es lo mismo tomar (mera) conciencia *de* algo que asumirlo propiamente. No se trata tanto de una *re-flexión*, de una vuelta intelectual sobre la propia existencia, cuanto de un *hacerse transparente*, en el existir mismo, de un modo de ser que *ya* se es y que se *tiene que* ser. En la reflexión sucede que el Dasein pone una mirada intelectual sobre el acontecer de su existir, convirtiéndolo en objeto de una captación

[100] Ibíd., p. 325.

que, en sí misma, está en un nivel diferente del estar-siendo. De este modo, a lo sumo, podemos lograr interesantes explicaciones sobre nosotros mismos, un entretejido de ideas bien hiladas que pueden generar la impresión de un profundo autoconocimiento. Cuando Heidegger habla de un «cualificarse», así entrecomillado, no se refiere a un acto reflexivo, sino más bien a un acontecimiento modalizador, transfigurativo. No se trata tan solo de que me vuelva consciente (saber algo acerca de sí mismo), sino de que me asuma en mi propio ser, de que mi existir cotidiano se haga transparente en su originario modo de ser, pudiendo convertir un modo de estar-en-el-mundo en otro más propio, más lúcido, más despierto. Se trata mucho menos de ideas sobre las cosas que de cambios de actitud ante el mundo (es decir, ante sí mismo).

Lo recién planteado es afín a la distinción que establece nuestro pensador entre el comprender y el conocer, como modos de ser del Dasein. El conocimiento (*Erkennen*) consiste en un modo de ser en el que se establece una relación de captación-traducción entre el que conoce (sujeto) y lo conocido (objeto), quedando el objeto re-presentado según el modo de operación del sujeto. Las cosas del mundo son captadas en las ideas-imágenes-representaciones que tenemos de ellas. El mundo es lo que el hombre «quiere» que sea[101]. Sin embargo, para Heidegger el Dasein está, primeramente, en una conexión más originaria con el mundo: en la medida en que *es* un estar-en-el-mundo, el Dasein se comprende (*Verstehen*) a sí mismo, es decir, se abre y se deja estar en medio de las cosas, a la vez que abre y deja ser al mundo. No se trata aquí de una re-presentación

[101] Uno de los enfoques teóricos más representativos de esta concepción epistemológica (relación del hombre con las cosas) en el siglo XX es el desarrollado por las variadas formas de *constructivismo*, que parten del supuesto de que el mundo en que habitamos es un mundo *construido* por el hombre que lo habita. La dicotomía hombre-mundo se hipertrofia hacia una antropología radical que le otorga al hombre un lugar semimágico, desde el que este parece tener el poder de estar en el mundo que quiera, de acuerdo a la imagen que tenga de él. Como si las cosas mismas no reclamaran nada del hombre, como si no estuviéramos condicionados también desde aquello que habitamos. Para utilizar una metafórica más adecuada, tal vez estamos más cerca del alquimista que del mago.

del mundo, sino de una *co-apertura* en la que se manifiesta cada vez un Dasein con su mundo. El modo primario de esta conexión se da en una decisión existencial, «antes» de toda captación intelectual[102].

Pero retomemos nuestro hilo conductor. ¿Qué significa que la resolución se «cualifique» como un estar vuelto hacia la muerte? En primer lugar, significa que la resolución solo puede reivindicar para sí el carácter de la propiedad si es que se da asumiéndose en su posibilidad más radical y extrema: la muerte. Resolverse implica para el Dasein un hacerse transparente en su condición ontológica fundamental: que existe desde una facticidad finita (*ciertas* circunstancias determinantes), proyectado hacia una posibilidad finita (la posible imposibilidad de toda posibilidad). De no asumir esta condición existencial, el Dasein se desperdigaría en la vacuidad de un existir que lo quiere todo, porque vive en la ilusión de una vida ilimitada que todo lo puede, impidiéndose en rigor la realización de una auténtica elección. La muerte (en tanto que asumida) es el momento de la resolución que le da a la existencia resuelta una consistencia y densidad tales que hacen posible que emerja la propiedad en su sentido.

Ahora bien, el modo como la resolución se asume en cuanto vuelta hacia la muerte es nombrado por Heidegger con el adjetivo «precursora». Que la resolución sea precursora[103] significa que el Dasein tiene la posibilidad de *adelantarse* hasta la muerte desde su situación fáctica actual, sin tener que esperar a que la muerte sobrevenga realmente. Esto fue justamente lo que se mostró cuando hablamos de la muerte como estar-vuelto-hacia-el-fin. Es decir, ya en el abordaje del fenómeno de la muerte estaba implícita la determinación existencial de la resolución[104]. Pero ¿cómo puede acontecer

[102] No se entienda con esto una especie de deslegitimación de la función reflexiva en el hombre. Se trata más bien de devolverle su lugar al acto representativo y a re-fundarlo sobre una experiencia más originaria con las cosas, en la dirección de una genuina fenomenología.

[103] Pre-cursar = correr hacia delante, movimiento que se orienta desde un futuro que no ha llegado, pero que guía.

[104] Encontramos aquí un ejemplo de la *espiralidad* del pensar heideggeriano, que vamos encontrando a cada paso de nuestra meditación, en el sentido del despliegue de una única semilla germinal que va creciendo hasta transformarse en un árbol

este adelantarse? En definitiva, atendiendo a la temporeidad propia del existir, al tiempo propio del devenir de la existencia[105]. Desde la experiencia del envejecimiento y su posible asimilación, hasta las experiencias cotidianas de renuncia, de desvanecimiento, de chiclosidad o de destello fugaz de ciertos momentos de la vida. Como cuando se acaba una velada indeciblemente grata que hubiéramos querido que durara indefinidamente. Como cuando al fin arribamos a nuestro destino luego de un largo viaje incómodo en un bus claustrofobizante. Como cuando se acaba una relación significativa, de esas que alguna vez creímos no podría terminar. Como cuando de pronto, después de haber estado al borde del abismo, se nos otorga una nueva posibilidad para vivir y nos renovamos con inusual coraje y decisión, y, al fin, damos vuelta la página. Como cuando hemos vivido lo suficiente como para mirar en perspectiva la propia vida y nos sentimos angustiados por la finitud y urgidos a escoger unos pocos caminos entre las tantas rutas posibles. En fin, cuando nos damos cuenta, cuando se nos vuelve evidente, que existir es elegir, elegir es renunciar y no podemos dejar de elegir. He aquí la *experiencia* del adelantarse hasta la muerte.

«Solo la resolución precursora comprende *en forma propia e íntegra*, es decir, *originaria*, el poder-ser-culpable»[106]. De este modo, adelantándose hasta la muerte la resolución se hace cargo del ser-culpable constitutivo de la propia existencia. Esto quiere decir que el Dasein se asume como el fundamento negativo de su nihilidad, esto es, como el único responsable de su tener-que-ser, de su ir haciéndose, sin un claro por qué ni para qué, en el trasfondo inmodificable de la finitud, cual puente que destella entre dos oscuridades insondables, las dos orillas que desde su enigmaticidad le dan sentido. Porque ¿cómo concebir un puente sin orillas? Y algo

---

alto y macizo. A partir de esta metáfora, podemos entender todo el desarrollo que va desde la idea rectora (e inicial) de existencia hasta la noción consumatoria (y final) de historicidad destinal como el crecimiento de un solo brote.

[105] El fenómeno de la temporeidad (*Zeitlichkeit*) será tratado en forma especial más adelante. Sin embargo, ya se puede apreciar la relevancia que tiene para comprender de fondo el modo de ser del Dasein, sobre todo en su posible propiedad.

[106] Ibíd., p. 325.

más: la resolución, en cuanto precursora, y solo así, puede ser una instancia de comprensión para el Dasein en la que su ser se da propia e íntegramente. Propiamente: desde sí mismo, desde su verdad más auténtica. Íntegramente: asumiendo lo que radicalmente puede-ser; no tomando todas las posibilidades posibles (un imposible), sino apropiándose de su posibilidad más extrema en cuanto posibilidad (en el adelantarse). La resolución precursora se convierte así en la decisión existencial de existir en una auténtica propiedad, desde el momento en que asume la libertad finita que la constituye, lo cual acontece únicamente cuando se toma en serio el hecho de que la existencia es un estar-vuelto-hacia-el-fin, constituyendo la posibilidad de la absoluta imposibilidad del existir. Resolución precursora y muerte no son más que dos modos de entender el mismo fenómeno: la posibilidad de un existir propio.

Pero si la resolución, en cuanto precursora, asume su mortalidad, entonces la existencia se transforma, se modaliza, se «cualifica», en correspondencia a los rasgos propios de la muerte misma como posibilidad. Que el Dasein se vuelva *expresamente* mortal significa que la existencia de *este* Dasein *singular* se ha tornado, así como de golpe, propia, irrespectiva, insuperable, cierta y, en cuanto tal, indeterminada. Conviene que nos volvamos a zambullir en la pregunta por lo que pueda significar todo esto.

Al ser la muerte la posibilidad más *propia* de la existencia, en el sentido de ser la más mía, la que solo yo puedo asumir como tal, la resolución entrega al Dasein *su* ser en *sus* manos, obligándolo a asumirse como suyo, lejos de la cotidiana alienación característica del vivir ajetreado desde el uno. En tanto que posibilidad *irrespectiva*, la resolución abre al Dasein en su soledad radical, en la convicción de que toda auténtica decisión solo puede surgir desde sí mismo, desde una escucha atenta al más propio y profundo llamado. Cuando en la resolución el Dasein asume la posibilidad de su muerte, se revela la propiedad de su existencia como una posibilidad *insuperable*, en cuanto no puede hallarse un modo de asumirse aún más originario, desde una posibilidad más radical. Hasta aquí no parece difícil ver cómo es que cada uno de los rasgos de la muerte transforma el modo de existir

en conformidad con ellos. Sin embargo, a la próxima modalización existencial Heidegger parece darle un tratamiento algo más extenso.

La muerte es una posibilidad *cierta*; apropiarse de ella, adelantándose en la resolución, hace que la existencia misma adquiera su peculiar *certeza*. Entre todas las posibilidades pensables para un Dasein en cualquier momento dado, la muerte se impone como la única verdaderamente cierta, es decir, que siendo una posibilidad, es seguro que ha de ocurrir: ¡puedo morir en cualquier momento! Más aún: ¡voy a morir! Asumir esta verdad en el *acto* resolutorio, señala Heidegger, lleva a la existencia que así decide a abrir (por vez primera) su concreta *situación*. El Dasein se recobra de su errancia y constela una *posición* existencial: de pronto su existencia «tiene» un sentido, una dirección; el instante se colma de significancia, aparece algo así como una necesidad más allá de las meras contingencias de las oportunidades que toma al pasar el vivir desperdigado. Pero debemos comprender diáfanamente lo que queremos decir con «constelar una posición». La idea de una posición fácilmente nos puede sugerir una concepción rígida de ella, como cuando decimos de alguien que tiene una posición clara e inamovible sobre tal o cual cosa. Y esto, precisamente, no es lo que Heidegger quiere transmitir. De hecho, para el filósofo cuya infancia transcurre en la cercanía del devenir natural, la certeza de la situación abierta en la resolución solo es posible sobre la base de un permanente estar dispuesto al abandono de una posición en pos de otra, llegada la ocasión. ¿No es justamente esto lo que requiere de mí la posibilidad de mi muerte, que mi existencia esté todo lo realizada posible como para estar dispuesto, en la más sincera serenidad, a que se acabe en cualquier momento en forma definitiva?[107] Aunque suene paradójico, la máxima certeza la alcanza la existencia ahí donde, justamente, está dispuesta a renunciar a toda posición, incluso a sí misma[108]. En palabras del pensador

[107] ¿Será una mera ocurrencia del decir popular aquella afirmación según la cual, luego de sentir una cierta conformidad existencial se exclama, así como al pasar: «ahora me puedo morir tranquilo»?

[108] ¿Y quién entre nosotros puede decir, con total convicción y paz espiritual, que su existir es pleno y que no teme a que la muerte lo tome ahora mismo? Con la salvedad de una persona atravesando un estado depresivo importante, esta

«La certeza del acto resolutorio significa: *mantenerse libre para* su posible y acaso fácticamente necesaria *revocación*»[109].

Esta profunda certeza da contenido a una afirmación que Heidegger establece hacia el final de la Primera Sección, según la cual *el Dasein está en la verdad* o, más enfáticamente, *es* verdad, en la medida en que es una apertura, en la medida en que tiene la posibilidad de estar abierto de un modo transparente para sí mismo, asumido en su infranqueable finitud. Pero todo modo de estar se da en el Dasein desde el modo como este se abre hacia alguna posibilidad. Una certeza tal solo le es accesible al Dasein en la medida en que se atreva a asumir la posibilidad más radical y cierta de todas las que constituyen su existir: en la medida en que deje florecer en sí mismo el poder transformador de la posibilidad de la propia muerte.

> Esta constante certeza solo le es garantizada a la resolución si ella se comporta en relación a la posibilidad respecto de la cual puede *estar* absolutamente cierta. En su muerte, el Dasein tiene que "revocarse" absolutamente. Estando constantemente cierta de esto, es decir, *adelantándose*, la resolución logra su propia y cabal certeza[110].

Resistámonos un poco a la tentación de continuar el curso de estas reflexiones y volvamos sobre los dos fenómenos ya abordados de la situación y de la revocación, a mi parecer no pensados suficientemente. La primera de ellas es la que se relaciona con la situación de la existencia. Lo que me interesa destacar es la temeraria afirmación del filósofo según la cual *no* todo Dasein «tiene» una situación. Más aún, junto con el predominio de la irresolución en el existir cotidiano, el Dasein del día a día suele estar de tal modo absorbido por las cosas y su quehacer en medio de ellas que no hace más que tomar lo que se le presenta desde ese mundo circundante y dejar en un plano de inadvertencia si esa «elección» ha sido o no realizada

---

simple pregunta puede servir como «test» a la hora de evaluar cuán significativo está siendo en un momento dado el propio existir.

[109] Ibíd., p. 326.

[110] Ibíd., p. 327.

por y desde sí mismo, es decir, desde una comprensión profunda de sí mismo y de sus posibilidades existenciales más determinantes. En la resolución precursora, en cambio, el Dasein se recobra de este mero pasar el tiempo aprovechando lo que hay, abriendo en su habitar propio *su* situación, esto es, un ámbito singularísimo pleno de sentido en donde el tiempo mismo parece haberse transformado: se trata ahora, no de pasar el tiempo, sino de quedarse en la apertura del instante, instante en el que lo posible relevante se apodera del «momento presente» desde una historia propia que ha preparado el camino para la elección que ahora, como un rayo luego del necesario condensarse de la nube, ilumina el andar[111].

La segunda cuestión en la que quisiera detenerme es la expresada con la palabra «revocación». La mayor aceptación de sí mismo la alcanza el Dasein ahí donde *se abandona* a sí mismo y está dispuesto a la absoluta disolución de su existir. ¿Qué puede querer decir esto? Cuando Heidegger expresa este pensamiento poderoso[112], a mi entender está bajo la inspiración nietzscheana del eterno retorno, haciendo suya una verdad inquietante asumida de la tradición: «(...) este tener-por-verdadero en cuanto es un resuelto mantenerse libre para la revocación, es el *modo propio de estar-resuelto a la repetición de sí mismo*»[113]. Si es cierto que el Dasein en la resolución alcanza una claridad y certeza tales de sí mismo que está dispuesto a la revocación de sí, esto no puede significar otra cosa más que la plena convicción de que el modo de su existir es el cumplimiento cabal de sus posibilidades, al punto de estar dispuesto a que *ese* instante sea el último, es decir, hasta el punto de estar dispuesto a elegirlo una y otra vez si volviera a tener que hacerlo. Lo decisivo no es aquí el contenido de dicha resolución, sino el acontecimiento mismo de esta, el despertar del propio ser a la *simplicidad* de sí mismo[114].

111 Pronto veremos que el tiempo juega en la comprensión de la propiedad un rol fundamental, en la medida en que el Dasein no está en el tiempo, sino que *es* tiempo.

112 Terapéutico = liberador.

113 Ibíd., p. 326.

114 Ya hablaremos luego con más detalle de la concepción heideggeriana de la *repetición*, en el contexto del tratamiento del fenómeno de la historicidad.

Pero lo anterior no es todo. Como ya sabemos, la muerte es una posibilidad *indeterminada*, en la medida en que jamás podemos saber el cuándo de su realización. La asunción de la muerte en la resolución, a la vez que permite al existir estar en la verdad, lo obliga a mantenerse en la no-verdad, como constante posibilidad de su ser. Incluso ahí donde el Dasein se ha vuelto propio, debe mantenerse dispuesto a volver a caer, en base a su constitutiva indeterminación existencial. La posibilidad más cierta de su existir es, al mismo tiempo, indeterminada. La indeterminación de la muerte mantiene constantemente abierta la posibilidad de que el Dasein se comprenda a sí mismo en forma ilusoria, olvidando su finitud constitutiva. Sin embargo, por otra parte, esta indeterminación le da a la muerte el sello de una permanente inminencia, la cual es abierta en la disposición afectiva de la angustia. Lo que importa a este respecto es lo siguiente: la muerte es la posibilidad más radical del Dasein que, en su certeza, puede permanentemente no ser aún. La resolución capta esta certeza, pero, junto con ella, debe mantenerse en la precariedad de una convicción que puede esfumarse en cualquier momento.

El análisis recién desarrollado tenía como hilo conductor la pretensión de alcanzar el estar-entero del Dasein, su integridad. Tal vez en algún momento nos pareció que esta cuestión no pasaba de ser un mero problema teórico, una interesante curiosidad intelectual, un ingenioso juego de ideas *acerca del* hombre. Para Heidegger, sin embargo, se ha tratado todo el tiempo de una *experiencia* decisiva, de algo que tenemos que ser y hacer más que de algo que tenemos que reflexionar y conceptualizar. El camino recorrido hasta aquí es, si se quiere, un ejercicio de «auto»-comprensión, de hacerse transparente en sí mismo del propio Dasein que así filosofa; se trata en definitiva, si se me permite la expresión, de una terapéutica. El logro de la integridad del Dasein es una cuestión de apertura y apropiación de posibilidades concretas por parte de este, más que la explicación de un objeto del conocimiento. «La pregunta por el poder-estar-entero es una pregunta fáctico-existentiva. El Dasein la responde en tanto que resuelto»[115]. Con esta declaración, Heidegger deja muy en claro

[115] Ibíd., p. 328.

el espíritu que guía la meditación de *Ser y tiempo*: se trata de una cuestión «ética» en un sentido originario: la pregunta por la posibilidad de un existir propio como camino hacia el planteamiento de la pregunta por el Ser busca disponer la existencia para un encuentro originario, pretende una *transformación del propio habitar*. ¡Cuán lejos estamos de la forma metafísica[116] de preguntar y responder a la que hemos estado tan acostumbrados! El preguntar al que nos invita Heidegger aquí no es el que busca saber algo acerca de la esencia de algo. Por tanto, la respuesta que exige no puede ser la de explicación o definición alguna. No estamos, en el fondo, frente a una indagación cognitiva, especulativa... no es este un problema cerebral. Pero, entonces: ¿qué significa ahora *preguntar* y *responder*, en el sentido al que nos invita *Ser y tiempo*? Esta pregunta, en sí misma nos daría para recorrer un largo camino. Limitémonos ahora a una indicación general, a un boceto..., a una simplificación. Preguntar significa aquí el llamar con el que el Dasein se llama a sí mismo desde más allá de sí mismo; responder, escuchar esa llamada, obedecerla, orientar la existencia toda en la dirección abierta por ese llamar. Preguntar es algo que me sucede en cuanto Dasein: mi propio ser es un preguntar. Y respondo cuando me decido a algo, cuando elijo un camino, cuando asumo la responsabilidad de mi existir.

Justamente porque Heidegger comprende de este modo la meditación que está desplegando es que puede finalizar el parágrafo 62 con una alusión a la experiencia de dos estados de ánimo fundamentales, cuando señala:

> La serena angustia, que nos lleva ante el poder-ser singularizado, se acompaña de la vigorosa alegría por esta posibilidad. En ella, el Dasein se libera de las "contingencias" de la distracción que la laboriosa curiosidad procura primariamente para sí misma a partir de los sucesos del mundo[117].

Fácilmente podemos apreciar la enorme distancia que separa a Heidegger de existencialistas como Sartre, al no asociar la angustia

[116] Cfr. este concepto en el Glosario al final.
[117] Ibíd., p. 329.

con un estado desesperado, sino (¡oh sorpresa!) con la serenidad y la alegría. La comprensión del Dasein de su nihilidad, de su condición de arrojado y de su estar-vuelto-hacia-el-fin, junto con revelarle la precariedad de su condición existencial, le hace posible, en forma concretísima, la realización de un existir propio, libre y pleno de sentido. En la angustia tiene lugar la epifanía de todo esto, pero en la forma de la renuncia de sí mismo que conlleva la plena aceptación de sí. De ahí que el pensador hable de una *serena* angustia. Serenidad[118] (*Gelassenheit*) significa el des-asimiento, el soltarse del Dasein a sí mismo, la confianza radical en ese llamado que viene de ninguna parte y que no dice, aparentemente, nada. Por eso es que se nos habla de una vigorosa *alegría*, de una complacencia incondicionada, sin razón de ser, inefable..., pero poderosa: la alegría de la gratitud en que todo florece, precisamente porque nada la produce, ya que emerge en la simple apertura de un estar íntegramente presente. He aquí el ánimo fundamental de la propiedad, he aquí el modo vivo en que acontece.

No quisiera cerrar este apartado sin recoger un planteamiento que el propio Heidegger desarrolla en un lugar intermedio entre el fenómeno de la resolución precursora y el de la temporeidad, en la que muy pronto nos hemos de detener. Es este un «tema» que, según mi parecer, cumple un doble propósito: por una parte, remata con una conclusión unificada las reflexiones realizadas en este apartado y, por otra, introduce de manera fluida y coherente el problema medular del tiempo y su conexión con la existencia propia. Me refiero al bisagral parágrafo 64 acerca de la cuestión de la *mismidad*. Se desarrolla aquí una aguda crítica a la ya tradicional concepción del *yo* como idea definitoria del ser del hombre y su consabida derivación en el problema de la *subjetividad* tan propio de la filosofía moderna desde Descartes. En todo caso, no forma parte de nuestro camino el detenernos en cavilaciones históricas, por lo que hemos de abstenernos de cualquier tipo de revisionismo.

No es tanto el problema del yo el que nos interesa aquí, cuanto el de la distinción que establece Heidegger entre el fenómeno de la

[118] Cfr. la conferencia de Heidegger, del mismo nombre (Heidegger, 1994), y el capítulo IV más adelante.

mismidad y el de la yoidad. Situar lo medular del hombre en el yo implica entenderlo como un «lugar» esencial constante, almácigo de las representaciones del mundo, imágenes en y desde las cuales tendríamos un acceso al mundo. Estas ideas sobre el mundo estarían acompañadas además, y en todo momento, por un cierto saber de sí, es decir, por una representación que sabe de este representar, por una autoconciencia. De este modo, el hombre en cuanto yoidad conserva permanentemente una memoria de sí, en el sentido de un almacén de ideas sobre «sí mismo», siempre presentes y accesibles para el recuerdo. El cúmulo de estas representaciones configuraría una continuidad sustancial, al modo como la huella de un caracol queda grabada en la superficie de un tronco lentamente recorrida. Heidegger lo expresa del modo siguiente, en el contexto de una crítica a la noción kantiana de subjetividad:

> Porque el concepto ontológico de sujeto *no* caracteriza *la mismidad del yo en tanto que sí-mismo, sino la identidad y permanencia de algo que ya está siempre ahí.* Determinar ontológicamente el yo como *sujeto* significa plantearlo como un ente que ya está siempre ahí. El ser del yo es comprendido como realidad de la *res cogitans*[119].

Dos ideas destacan de las palabras del filósofo: el yo, en cuanto modo de comprender la subjetividad, está determinado por los caracteres de la identidad y de la permanencia, y lo está al modo de un ente que está ahí. No pretendamos en este punto más que una somera aproximación que nos sirva para establecer un contraste ilustrativo con el concepto heideggeriano de mismidad. El yo en cuanto ente que está ahí, como cosa real *constantemente presente*, muestra un núcleo que permanece en medio de la multiplicidad de los cambios, núcleo *estático* que solo permite *acumulación* y que hace posible una *continuidad*, representada, por lo pronto, en el sentimiento subjetivo de ser el mismo que se ha sido. Esta continuidad esencial del autoreconocimiento es lo que llamamos identidad. Que el yo tenga una

[119] Ibíd., p. 338.

identidad significa que pese a las transformaciones periféricas, hay un núcleo sub-stancial invariable que permanece constante y que hace posible en todo momento un auto-reconocimiento, al modo como podemos reconocer en los diferentes estratos de un glaciar las características atmosféricas de distintas épocas del pasado, conservadas intactas.

Otra cosa sucede con la mismidad. Aquí no nos sirven las categorías de identidad y permanencia, pues el fenómeno de la mismidad parte de un supuesto distinto al de la filosofía moderna: la idea de la *existencia*, del Dasein, como posibilidad de ser y no como mera realidad presente. Lo interesante en este punto consiste en que *la mismidad se vuelve accesible solo cuando el Dasein ha alcanzado su propiedad*. La mismidad misma se torna así un fenómeno dinámico, que puede estar o desaparecer dependiendo de cómo se está en el mundo. Solo en la existencia propia se hace posible despertar el sí-mismo para habitar la cotidianidad, pero esta mismidad está muy lejos de la identidad del yo que se despliega en el uno-mismo, en el existir impropio. Pero, de acuerdo con la interpretación de la resolución precursora ya realizada, ¿cuál es la consistencia concreta en que se despliega el existir propio? O dicho de otro modo, ¿en qué consiste el fenómeno de la mismidad?

Al respecto, Heidegger señala:

> Pero el fenómeno del poder-ser propio abre también la mirada para la *estabilidad del sí-mismo* en el sentido de haber alcanzado un cierto estado. La *estabilidad del sí-mismo*, en el doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado es la contraposibilidad *propia* de la inestabilidad del sí-mismo de la caída irresoluta. La *estabilidad del sí-mismo* no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora. La estructura ontológica de la resolución precursora revela la existencialidad de la mismidad del sí-mismo [120].

El Dasein resuelto alcanza, de este modo, por vez primera, la estabilidad del sí-mismo. La comprensión adecuada de esta idea

[120] Ibíd., p. 340.

se va configurando cuando pensamos que en la impropiedad el Dasein anda errante en la irresolución, en la carencia de morada, agarrándose a tientas de cualquier oportunidad que se le presente, haciendo pasar por genuina decisión lo que no es más que naufragio experiencial. Lo que le falta radicalmente a este modo de ser es la orientación que se abre cuando se adquiere una *posición*, cuando se habita en una morada íntima, cuando se anda el propio camino, cuando se deja ser al propio sí-mismo. Y he aquí el sello vivo de este logro existencial: el Dasein entra en una estabilidad. La idea de la estabilidad está ligada a la de situación. En la resolución el Dasein abre su situación y constela una posición propia que bosqueja un camino pleno de sentido, con la doble impronta de la elección y de la «necesidad». La existencia, transparente para sí misma, se posiciona en una constancia y firmeza que tienen menos que ver con una presencia permanente que con una integridad del instante dispuesta a su revocación en todo momento. No se trata aquí del logro de un estado de cosas, sino de la apertura de *un modo de habitar* el mundo, que cual relámpago puede desaparecer para volver a surgir en otro instante o, por qué no, para no advenir jamás. La estabilidad del sí-mismo es el testimonio vivo de que la existencia puede alcanzar una cierta completud existencial, pero cuya permanencia no puede asegurarse, pues no se trata de una cosa constantemente accesible y disponible. Surge con la resolución y se hunde cuando esta cede a la irresolución. De este modo, estabilidad (resolución) e inestabilidad (irresolución) son modalidades en que se *puede* desplegar el cuidado, es decir, el Dasein en su ser unitario.

Pero no es esta la única diferencia que podemos encontrar entre el yo y la mismidad. Meditemos modestamente la siguiente afirmación:

> El Dasein *es propiamente él mismo* en el aislamiento originario de la callada resolución dispuesta a la angustia. El *ser*-sí-mismo propio en cuanto *silente* precisamente no dice "yo, yo", sino que en su silenciosidad "*es*" el ente arrojado que él puede ser en cuanto propio. El sí-mismo revelado en la

silenciosidad de la existencia resuelta es la base fenoménica originaria para la pregunta por el ser del "yo"»[121].

Detengámonos en una hermosa palabra, subrayada en el texto: «silente». Nos sugiere el filósofo que habría una diferencia esencial entre el Dasein que habita el mundo desde su yo y el que lo hace desde su mismidad, y esta diferencia tendría que ver con la experiencia del silencio. Recordemos aquí lo que ya se nos dijo sobre la impropiedad y su habladuría, sobre el bullicio cotidiano y ensordecedor que dificulta al Dasein una auténtica escucha de sí mismo. En su impropiedad, el Dasein solo tiene oídos para oír lo que se dice desde ese uno que somos y que, a la vez, nos domina desde «otro» lugar. Al escuchar de esta manera, el Dasein debe alzar su voz para ser parte de este dominio público en el que todos participamos y, a la vez, ninguno. Cuanto más vuelto el oído hacia el uno, cuanto más hundido en el barullo público que todo lo dice aunque[122] no comprenda nada, tanto más el Dasein necesita hacerse escuchar y decir «yo», pues su propio ser pende del fino hilo del reconocimiento ajeno, extraño, a-responsable. Y entonces no paramos de hablar de nosotros mismos, de lo que *yo* pienso, de lo que *yo* siento, de lo que *yo* creo, de *mi* punto de vista, de *mi* interesante manera de ver las cosas. El yo, en su intrínseca pérdida de sí mismo en la habladuría pública del uno, constantemente necesita tener la ilusión de encontrarse, y lo hace justamente en el modo que le es más familiar y seguro, en la habladuría de sí que no sabe más que decir «yo, yo»[123].

---

[121] Ibíd., p. 340.

[122] O mejor aún, justamente por eso mismo.

[123] Pensemos, por ejemplo, en esa etapa crucial de la vida que llamamos adolescencia y en la cual, en forma natural, vemos esto que aquí meditamos. El adolescente está en el trabajoso proceso de buscarse a sí mismo, de alcanzar una cierta posición que le permita trazar, aunque sea a grandes rasgos, un camino en la vida. Esta tarea solo es posible pues la existencia durante ese período anda como extraviada de sí, como susceptible de ser influenciada desde afuera, desde los estilos reinantes. Y fijémonos en esto: justo en esa etapa necesariamente tambaleante es cuando más hablamos de nosotros mismos, cuando más defendemos nuestras ideas, cuando más necesitamos aferrarnos a la narcisística defensa de nuestro yo.

Algo muy distinto sucede cuando el Dasein se torna propio en la resolución precursora. Ya sabemos de esto. Para escuchar el llamado que proviene desde sí mismo el Dasein requiere quedarse en silencio, *tiene que callar*. Pero no se trata aquí de cualquier silencio, y Heidegger nos advierte de esto. No es el silencio del taciturno que nunca habla y, por tanto, tampoco tiene la posibilidad de callar en un momento dado. Tampoco, del silencio del que calla tan solo porque está esperando su turno para decir lo que quiere decir. Menos aún, del que está en silencio pero divagando mentalmente en un cúmulo de ideas propias que lo mantienen alejado tanto de sí mismo como de los demás. Silencio no es tan solo la ausencia de sonidos; si así fuera una piedra también podría estar en silencio o callar en un momento dado. El silencio del que nos habla el filósofo aquí es el que se da cuando el Dasein deja de prestar oído a la habladuría del uno, muy especialmente a los (pre)juicios «mentales» que comentan nuestra experiencia todo el tiempo, para escucharse a sí mismo, es decir, para escuchar la llamada que proviene de sí mismo y que lo intima a ser sí mismo. Hablamos de un silencio que se da en una peculiar *disposición*: disposición de *escuchar* la propia llamada, disposición de *obedecer* esa llamada, disposición de dejarse arrebatar por la *angustia* que implica todo esto. Este silencio del sí mismo es el fundamento originario de un genuino escucharse, siempre y cuando esté en la disposición recién explicitada. De este silencio no surge una mirada contemplativa sobre sí mismo, sino un concreto curso de acción, la fáctica y cotidiana apertura de una situación.

Como podemos apreciar a partir de la superficial reflexión recién establecida, hay una distancia tremenda, aunque no cuantificable, entre el yo y el sí-mismo, entre estos dos modos de comprenderse como Dasein. Pongamos término a este apartado señalando que en la base de ambas concepciones se ocultan, como si de un manantial subterráneo se tratara, dos concepciones del tiempo muy diferentes. Muchos otros filósofos, además de Heidegger, han sugerido que el problema del tiempo es una cuestión fundamental, en el sentido de estar en la base de cualquier conceptualización sobre la «realidad». La concepción del tiempo que, en cuanto supuesto, sostenga nuestro pensamiento prefigura el modo en que terminamos por comprender algo.

Esto es lo que sucede, justamente, con las interpretaciones del hombre como yoidad (subjetividad) y como mismidad (existencia). Heidegger se entrega a la tarea de des-ocultar la idea de tiempo que subyace, como supuesto aún no suficientemente cuestionado, a todo el entramado de la metafísica desde Parménides hasta los días en que el propio Heidegger piensa. Según lo anterior, se nos impone la difícil tarea de desarrollar la interpretación heideggeriana del tiempo tal como la encontramos en el decisivo parágrafo 65 de *Ser y tiempo*, quizás el más profundo y grávido en consecuencias de todo este denso tratado[124].

5. La temporeidad

A estas alturas del camino, justo en el momento en que podríamos pensar que hemos llegado a una comprensión de fondo sobre el ser del Dasein, justo ahora, Heidegger se zambulle en picada hacia una profundidad aún mayor, al radicalizar su pregunta por la unidad del todo estructural que es el Dasein en cuanto cuidado. Así pregunta el filósofo: «(...) ¿qué es lo que hace posible la totalidad de ese todo estructural articulado que es el cuidado en la unidad que se despliega en su articulación?»[125]. Pero, ¿qué se pregunta cuando así se pregunta? Preguntar es andar en la búsqueda de algo. Eso que se busca, de alguna u otra manera *ya* está abierto para la comprensión del Dasein. Por eso, aquello mismo que se busca sirve, de algún modo, como guía del buscar. Heidegger anda sobre la pista de un fenómeno que sirva como fundamento irrebasable que le dé arraigo y que haga posible la *unidad articulada* de esta totalidad que es el cuidado en cuanto facticidad, existencialidad y caída. Importa primariamente el rasgo de la unidad articulada. El Dasein no es una multiplicidad desparramada de momentos y modos de ser, no es un conglomerado caótico y oscuro para sí mismo, no es, en el fondo, algo

[124] En efecto, subyacen a ambas interpretaciones dos maneras radicalmente distintas de concebir el tiempo. Entender al hombre como yoidad implica pensarlo desde el tiempo como temporalidad, mientras que comprenderlo como mismidad, supone una elaboración de la temporeidad. En qué consiste la diferencia entre ambas ideas, ese es el asunto del apartado que sigue.

[125] Ibíd., p. 342.

in-comprensible. Si hay una conclusión que podemos extraer en este punto es que el Dasein se despliega en forma unitaria y articulada, resultando comprensible para sí mismo. La ya tradicional pregunta por la condición de posibilidad de algo, tal y como fue elaborada por Kant, experimenta aquí una reapropiación por parte de nuestro pensador. Esta reformulación del modo de preguntar no es trivial; supone un intento *no trascendental*[126] de acceder al fundamento de todo experienciar. La pregunta que Heidegger está intentando forjar es la siguiente: «¿cuál es el *sentido* (*Sinn*) de ser del Dasein?».

He aquí un concepto clave para comprender el propósito de todo *Ser y tiempo* y, en particular, del abordaje heideggeriano de la propiedad. De ahí que estemos obligados a detenernos un instante en este fenómeno. Digamos para comenzar, que la noción de sentido no se refiere tanto al ente cuanto al *ser del ente*, es decir, a eso que en el ente es susceptible de ser abierto en una comprensión por parte del Dasein. La pura fisicidad de las cosas, su carácter puramente material[127], carecería de sentido. Pero el «mundo» real, en la medida en que está habitado por el Dasein, conlleva una dimensión ontológica, un ámbito de comprensibilidad que llamamos mundo. De este modo, el sentido hace referencia a la accesibilidad comprensora

[126] En el sentido de no buscar la respuesta en un orden de conceptos puros y de no acomodarse en una explicación basada en un aparentemente obvio principio de causalidad lineal (también conocido como principio de razón suficiente), con la mirada siempre puesta en el ente entendido como objeto substante y presente en el mundo. Pero según hemos visto, el único fundamento que podemos conocer es el Dasein en cuanto fundamento in-fundado, ya que en cuanto verdad originaria (aperturidad) deja-ser al mundo y la posibilidad de comparecencia de lo ente en su diversidad. Así planteado el asunto, la pregunta misma por un supuesto fundamento trascendental (entendido al modo metafísico) de las experiencias del Dasein, carece de sentido, pues pregunta en el vacío. Así lo explica Vattimo, al comentar el ensayo de Heidegger *Sobre la esencia del fundamento* (1929): «Pero el *Dasein* como tal no es un 'fundamento' en el sentido del principio metafísico de razón suficiente; en esta esfera, el fundamento o es a su vez fundado o, si es el fundamento último, es último en cuanto se considera justamente como una simple presencia que se impone como tal precisamente porque es, de alguna manera, presencia total». Y más adelante agrega: «El *Dasein* en su trascendencia es fundamento, *Grund*, solo como *Ab-grund*, como ausencia de fundamento, como abismo sin fondo». (Vattimo, 2006, pp. 65-66).

[127] Óntico. Para comprender mejor este concepto y su complementario, «ontológico», así como la importante noción de «diferencia ontológica», ver el Glosario al final.

de los fenómenos y no a supuestas cosas en sí, independientes en absoluto del ser del Dasein. «Cuando decimos que un ente 'tiene sentido', esto significa que se ha hecho accesible *en su ser*, ser que, proyectado sobre su fondo de proyección, es quien, antes que ningún otro, "tiene" "propiamente" "sentido"[128]».

Pero la pregunta por el sentido de ser de algo no pregunta, en última instancia, por el ser de ese algo, sino por el fondo «desde el cual» ese ser es proyectado. Los diversos entes que no son el Dasein no pueden autoproyectarse en su ser; para esto dependen, en cierto modo, del proyecto de ser que es el Dasein. Un ente en su ser

[128] El problema del sentido se nos atraviesa en el camino una y otra vez; de ahí que no podamos evitar hacer una breve aclaración conceptual. Recordemos, en primerísimo lugar, que con esta expresión Heidegger designa el foco de su preguntar, en la medida en que pretende plantear la pregunta por el *sentido* del ser en general, y no por el ser así, a secas. Preguntar por el sentido del ser significa llevar a cabo una meditación aclaradora del ser del ente en el que, propiamente, se da una comprensión del Ser y de lo que es. Ese ente, como sabemos, es el Dasein mismo en cuanto aperturidad, en cuanto ámbito abierto de comprensibilidad. Preguntar por el sentido del Ser es, en definitiva, preguntar por el ser del Ahí en que se despliega el Ser, es decir, por el ser originario del Dasein. Por eso es que la reflexión intentada aquí pretende acercarse a la pregunta por el sentido del Ser a través de una meditación de la propiedad del Dasein, según la idea señalada de que lo propio coincide con lo originario. En todo caso, dejémosle la palabra a Heidegger, quien en el decisivo parágrafo 32 nos dice lo siguiente: «Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora. El *concepto de sentido* abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora (...) El sentido es un existencial del Dasein, y no una propiedad que adhiera al ente, que esté 'detrás' de él o que se cierna en alguna parte como 'región intermedia'. Solo el Dasein 'tiene' sentido, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser 'llenada' por el ente en ella descubrible». (ST, p. 175). Según esto, sentido es la estructura formal de la aperturidad del Dasein, en la medida en que en cuanto abridor y comprensor de mundo el Dasein *es* sentido y, por ello, lo «otorga». Solo en cuanto sentido el Dasein puede abrir un mundo significativo susceptible de ser «llenado» de significación, en la comparecencia de los entes intramundanos. La pregunta por el sentido del Ser no es otra cosa que la indagación en este campo despejado e iluminado, transido de significatividad y «dador» de significación, que somos nosotros mismos en tanto que Da-sein. La pregunta por el sentido del Ser apunta, en última instancia, a la pregunta por un quién, pero de tal suerte que no se lo hace desde una idea rectora del hombre como sujeto, sino como ex-sistencia, es decir, desde una co-manifestación hombre-Ser. Así las cosas, no resultaría equivocado seguir llamando «sujeto» al hombre, si lo que queremos enfatizar es su carácter sujetado o pendiente del Ser, en cuanto Ahí *del* Ser.

«tiene» sentido en la medida en que lo adquiere desde el proyecto originario del ser del Dasein, que representa el sentido primario. «El proyecto primario de la comprensión del ser 'da' el sentido. La pregunta por el sentido del ser de un ente tiene como tema el fondo de proyección de la comprensión de ser que está en la base de todo *ser* de ente»[129]. De este modo, cuando Heidegger pregunta por el sentido de ser del Dasein o, más precisamente, por el sentido de ser del cuidado, lo que pretende es poner al descubierto el fondo «último» desde el cual el Dasein *se* proyecta (*se* hace posible) como cuidado. Resulta importante reparar en este «se», pues nos previene de un tentador extravío. El sentido del Dasein, es decir, el fundamento de su significatividad, no le viene dado desde *afuera* de su propio ser, al modo como lo cree, por ejemplo, la doctrina creacionista cristiana, según la cual todo sentido proviene de Dios (Padre), desde un «lugar» extramundano. Y esto resulta relevante si lo que queremos es mantenernos firme y rigurosamente dentro del terreno pensante de la filosofía y no dar un salto hacia ámbitos que, por definición, clausuran toda discusión y todo cuestionamiento pensante. En este punto se aprecia con la mayor claridad cómo es que los motivos heideggerianos de *Ser y tiempo* no obstante estar inspirados en los grandes postulados y en las acuciantes preguntas del cristianismo, constituyen un intento de justificación eminentemente filosófico, es decir, de explicación inmanente y autónoma, por la pura *vía del pensar*, «libre» de las exigencias de la fe.

El sentido de ser del cuidado está dado por el propio ser del Dasein en cuanto único ámbito de manifestación del Ser y de las cosas en tanto que siendo, es decir, en cuanto el Dasein es el Ahí del Ser. «El sentido de ser del Dasein no es algo 'otro' y flotante, algo 'ajeno' al Dasein mismo, sino que es el mismo Dasein que se autocomprende. ¿Qué es lo que hace posible el ser del Dasein y, con ello, su existencia fáctica?»[130] Según esto, el Dasein sería el fundamento de todo lo que es sin estar él mismo, a su vez, arraigado en algún fundamento, por lo que nuestro ser-fundamento tiene un carácter *abismal*: todo se

[129] Ibíd., p. 342.
[130] Ibíd., p. 342.

arraiga en el Dasein, pero el Dasein encuentra su arraigo en *Nada*. Esto es lo que se insinuó más atrás cuando se afirmó que el Dasein es el fundamento negativo de una nihilidad.

De este modo, cuando Heidegger pregunta por el sentido de ser del Dasein y cuando lo hace, en general, por el sentido del Ser mismo, en rigor apunta hacia lo mismo. Se despeja así la *aparente* enigmaticidad de la famosa pregunta por el Ser heideggeriana, al hacérsenos evidente que no se busca determinar (lo que sea que signifique esto) el ser mismo, sino poner al descubierto el ámbito en el que el Ser se vuelve comprensible, es decir, la aperturidad que es el Dasein.

> Y cuando se pregunta por el sentido del ser, la investigación no se torna por eso profunda, ni intenta alcanzar, a costa de cavilaciones, algo que estuviera detrás del ser, sino que pregunta por el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein[131].

Vale la pena darle una vuelta a la expresión «el ser mismo en tanto que inmerso en la comprensibilidad del Dasein». Ya dijimos que el problema de *Ser y tiempo* consiste en poner de manifiesto el ámbito en el que se da eso que llamamos el Ser y no el ser mismo en cuanto independiente del ser del Dasein, «lugar» en que se muestra. La afirmación que comentamos agrega algo crucial: el *ser mismo* no es otra cosa que aquello que se abre en y por la aperturidad del Dasein, y solo Ahí. Hay una radical co-apertura de Ser y Dasein que se despliega en la unidad del sentido. De esta unidad aperiente surge todo lo que el Dasein comprende como su mundo. El concepto de «sentido» constituye una piedra de tope para la analítica existencial desarrollada en *Ser y tiempo*. Pero cerremos este paréntesis y volvamos a nuestro único camino original.

La pregunta que ha de guiar el siguiente tramo del camino es la siguiente: ¿cuál es el sentido de ser del cuidado? ¿Qué lo hace posible? Y la respuesta es tajante: la *temporeidad* (*Zeitlichkeit*). Es necesario señalar algunas cosas generales sobre la temporeidad. En

---

131 Ibíd., p. 175.

primer lugar, la temporeidad es una noción que se aplica tanto al ser del Dasein en general como a la modalidad propia de su existencia. Y esto es así, pues en la propiedad el Dasein habita en la cercanía de su constitución originaria, desplegándose como tiempo originario (temporeidad). Los diferentes modos de estar del Dasein se dan en diferentes experiencias íntimas del tiempo y esto funda todas las diferencias restantes entre un modo de habitar y otro. De esta temporeidad propia deriva, desde un punto de vista ontológico y no cronológico-existentivo, la temporeidad impropia, la *temporalidad* del estar-en-el-mundo cotidiano. Para simplificar nuestra terminología, distinguiremos entre temporeidad y temporalidad, para referirnos al tiempo propio e impropio, respectivamente, distinción que establece el propio Heidegger. Ya nos referiremos brevemente al fenómeno caído de la temporalidad. He aquí unas expresiones que nos sirven de base textual: «La temporeidad se revela como el sentido del cuidado propio» y «La unidad originaria de la estructura del cuidado es la temporeidad»[132].

Otro punto medular es el siguiente: «La temporeidad no 'es' un *ente*. La temporeidad no es, sino que se *temporiza*»[133]. Con esta hermética expresión se pretende señalar que la temporeidad no debe ser concebida como algo que está ahí ya puesto como el «lugar» donde suceden las cosas del mundo, donde, en definitiva, transcurren. No se trata de un a priori que «espera» ser llenado con cosas que transcurran en él, sino de un campo abierto que *se da* a sí mismo en el instante mismo de estar aconteciendo. Este darse a sí misma de la temporeidad acontece de un modo *extático*, en la medida que su despliegue consiste en un abrir éxtasis tempóreos que dan su constitución ex-sistencial al ser del Ahí. Temporizándose en y como estos éxtasis, la temporeidad funda el carácter de abierto del Dasein, en la triple unidad de las direcciones originarias del tiempo. Se trata de un solo movimiento con tres direcciones unísonas. Lo verdaderamente difícil aquí es intentar comprender la idea según la cual la temporeidad no es un ente. ¿Cómo, entonces, podemos estar

---

[132] Ibíd., p. 344.
[133] Ibíd., pp. 346-347.

diciendo todas estas cosas *sobre* la temporeidad si ella, efectivamente, no es? Esta sola pregunta nos podría llevar demasiado lejos, tanto, que correríamos el riesgo de perder esta modesta, pero significativa senda. Baste con unas breves palabras. Que la temporeidad no sea un ente, no significa que no sea nada en absoluto. Lo que está en la base de esta meditación es, ni más ni menos, que la pugna entre la concepción heideggeriana del Ser y la de toda la metafísica occidental. Cuando la tradición pensó el Ser, siempre pensó en el ser *de* algo. Y esto significa que ese algo es, de alguna u otra manera, un algo substancial, un algo dotado de esencia, algo susceptible de ser hallado como ya estando ahí, en la base de la multiplicidad de sus apariencias. Pensada desde esta posición metafísica, la noción de tiempo fue concebida desde ciertas metáforas visuales, tan pegajosas como convincentes, en torno a las imágenes de la linealidad, de la continuidad y de la espacialidad.

La temporeidad no es, en el sentido de no ser algo esencial susceptible de ser encontrado, sino que se autodespliega como un *vacío* extático y direccionado que abre, por vez primera, la aperturidad del Dasein como el Ahí en que algo *puede* comparecer. De modo eminente, y en conexión directa con nuestra indagación de una ética, la temporeidad hace posible la existencia en las modalidades de la propiedad e impropiedad. «La temporeidad temporiza, y temporiza diversas formas posibles de ella misma. Estas hacen posible la diversidad de los modos de ser del Dasein, ante todo la posibilidad fundamental de la existencia propia e impropia»[134].

Tenemos así que la temporeidad «es» la unidad originaria del cuidado (y esto significa: del cuidado propio) y que, en rigor, no se puede decir de ella que es algo, sino más bien que se temporiza extáticamente en la aperturidad del Dasein, abriendo el mundo como estructura articulable de posibilidad. Con esto resumimos la caracterización general del fenómeno de la temporeidad. Queda por averiguar *cómo* es que se da, fenomenológicamente, esta temporización unitaria de la temporeidad en la que se funda la apertura del cuidado en cuanto multiplicidad estructural de ser del Dasein.

[134] Ibíd., p. 346.

En la resolución precursora el Dasein forja una peculiar experiencia del futuro, en la medida en que deja que la muerte, en cuanto posibilidad eminente, se torne poderosa en él. Estando vuelto hacia el fin, el Dasein se adelanta o anticipa dejándose venir desde esta posibilidad y experimentándola en cuanto tal, comprendiendo la radical finitud de su ser-posible. No necesitamos morir efectivamente para comprendernos como mortales, y este «no necesitar» tiene que ver con esta anticipación, con la posibilidad de dejar venir hacia sí una posibilidad en cuanto posibilidad. El anticiparse-a-sí, constitutivo del estar-en-el-mundo en cuanto cuidado, se funda en el modo de acontecer tempóreo del *porvenir* (*Zukunft*). Esta expresión no se refiere al hecho obvio de tener posibilidades que aún no se han realizado, pero que más adelante lo harán, sino al acontecimiento radical de estar siendo en y desde posibilidades que pueden transformar el modo concreto de habitar el mundo. En cuanto *venidero*, el Dasein deja actuar en sí mismo posibilidades que lo constituyen existencialmente en el momento presente. «El dejar-*se-venir* hacia sí mismo soportando la posibilidad eminente [la muerte], es el fenómeno originario del *porvenir*».

Al mismo tiempo, en la resolución precursora el Dasein se asume como el ser-culpable que ya desde siempre, y necesariamente, ha sido. Esta culpabilidad originaria dice relación con eso que Heidegger mostró como el ser fundamento negativo de una nihilidad, y que nosotros hemos señalado, apelando en cierto modo a una metáfora, como el ser abismal del Dasein, en el sentido de ser el fundamento de un mundo que, sin embargo, no puede fundarse a sí mismo. El Dasein *ha sido* arrojado, a cada instante se encuentra con el hecho irrefutable e insoslayable de que *ya es* y que es de una habitual y muy determinada forma de ser. Y lo que resulta más relevante, existencialmente hablando, este ya estar siendo me impele a asumir un determinado ámbito de condiciones como las mías propias, como las que me pertenecen, al modo como a la lluvia le pertenecen esencialmente los nubarrones densos y oscuros que la hacen posible.

Pero no es tan simple como podríamos suponer. No se trata del hecho obvio de que el Dasein, en cada momento de su existir, está

antecedido de una historia pasada que ha de servir como antecedente de las actuales posibilidades que harían las veces de consecuentes. El conjunto de los hechos ocurridos y sus peculiares conexiones secuenciales que nos resultan accesibles en cuanto Dasein por medio de aquel acto que llamamos recordar, representan el contenido de ese concepto metafísico tan arraigado en nosotros que llamamos «el pasado». Así entendido, el pasado no nos dice nada existencialmente hablando, pues no sería más que una especie de vitrina de museo a la que, de vez en cuando, podríamos echar un vistazo curioso y descomprometido, al modo como lo hace siempre un espectador. «Lo pasado, pasado está», decimos, y con eso no hemos hecho más que comprender, de modo inadvertido, el pasado como algo que está meramente ahí. Esta forma de abrir el pasado es una buena manera de asegurarse de que con él no pase nada verdaderamente importante.

El concepto vivo de temporeidad que Heidegger nos propone supone una manera del todo distinta de comprender (abrir) «lo que» he sido, no ya como pasado, sino como *haber-sido* (*Gewesenheit*). A este modo de ser accedemos no por medio de una mirada retrospectiva hacia lo que hemos hecho o hacia lo que nos ha sucedido en algún tiempo remoto, sino en cuanto *dejamos ser la posibilidad* de un auténtico asumirnos en nuestra radical condición de arrojados, es decir, en nuestro carácter abismal, en nuestro ser y tener-que-ser soportando, como si del peso más ligero se tratara, el enigma impenetrable de nuestros de-dónde y a-dónde originarios. Como un relámpago entre dos noches, como un sonido entre dos silencios, como un abrazo entre dos lejanías, así el Dasein anda su camino, un peculiar camino que, como dice el poema de Machado, solo se hace al andar. Lo relevante en este punto de nuestra meditación se nos desvela cuando nos percatamos que para acceder a este haber-sido originario el Dasein, «primero», tiene que poder abrir la posibilidad de semejante asumirse. Solo puedo dejar-que-llegue hasta mí el propio haber-sido en la medida en que me dejo-venir en esta posibilidad radical. Cito a continuación algunas de las expresiones más relampagueantes y, al mismo tiempo, oscuras de este tratado, a propósito de lo que estamos diciendo:

> Siendo venidero en forma propia, el Dasein *es* propiamente *sido*. El adelantarse hasta la posibilidad más propia y extrema es el retornar comprensor hacia el más propio haber-sido. El Dasein solo puede *haber* sido en forma propia en la medida en que es venidero. El haber-sido emerge en cierta manera del futuro[135].

De lo recién expuesto se nos viene encima un cúmulo de oscuridades y de preguntas, insoslayables si lo que queremos es comprender el fenómeno de la temporeidad en forma más nítida. Hay por lo menos dos cuestiones que nos tenemos que plantear: ¿qué quiere decir eso de que el *adelantarse* hasta la muerte implica *retornar* hacia el más propio haber-sido? ¿Cómo podemos comprender la afirmación de que el haber-sido emerge del futuro? En estricto rigor, ambas preguntas se hacen cargo de una única y misma cuestión: *la preeminencia del futuro* que se revela en el pensamiento heideggeriano de *Ser y tiempo*. Sin embargo, antes de seguir nuestra marcha, resulta aconsejable detenernos un momento para establecer claramente una terminología que nos facilite un buen entendimiento en torno a este difícil problema, más aún cuando el propio Heidegger opone su concepción del tiempo originario a la del «tiempo vulgar», propia del sentido común[136], para lo cual se ve obligado a forjar una conceptualización *ad hoc* que, no obstante, a ratos puede resultar confusa.

El asunto fundamental que Heidegger trata en el capítulo tercero de la Segunda Sección es el del tiempo de la existencia propia. Le llama a este tiempo «temporeidad», y lo distingue tajantemente del «tiempo vulgar» («temporalidad») en que se mueve el existir impropio y, junto con él, toda la concepción metafísica del tiempo desde los griegos. La *temporalidad* consiste en la presencia constante de sucesivos *ahora* que transcurren como en una línea continua, desde un *pasado* que se pierde en la lejanía de un antes irrecuperable hacia un *futuro* que todavía no ha llegado a ser, pues siempre se muestra como algo que ha de suceder después, en el trasfondo de una proyección infinita. El momento actual, este preciso ahora en

[135] Ibíd., p. 343.

[136] Así como del modo de pensar metafísico, del que probablemente aquel deriva.

que estamos, es el *presente* fugaz, cuyo sello definitorio está dado por un constante desvanecerse. Según esta manera de concebir el tiempo, el pasado es el conjunto de los hechos ya ocurridos y, en cuanto tales, accesibles solo por la vía representativa del recuerdo. El futuro es el ámbito de lo que puede ser, pero que aún no se ha hecho efectivo y, en cuanto tal, solo es accesible para el Dasein en la expectación de posibilidades concretas que solo se han de volver poderosas en su efectiva realización. El presente es este trecho de la línea que en la medida en que se despliega se agota a sí mismo, dándole su peculiar rasgo de inconsistencia[137].

Fijémonos ahora en los conceptos que utiliza Heidegger para referirse a los éxtasis de la *temporeidad*. El Dasein es *venidero* (Porvenir), en la medida en que se anticipa hasta su muerte, dejando actuar en sí mismo el poder finitizante de esta posibilidad extrema, que en cuanto tal otorga al existir propio el temple de una peculiar urgencia y singularidad. Siendo venidero, es decir, asumiendo en sí mismo su propio ser-mortal, el Dasein *está-siendo-sido* (Haber-sido) de un modo propio, en cuanto asume en su fáctico existir su radical condición de arrojado, su ser abismal y, con ello, la radical posibilidad de existir propia o impropiamente. Aun cuando todavía nada hemos dicho del presente propio, adelantemos (con el propósito de aclarar) que esa peculiar manera de estar-siendo en cuanto temporeidad propia es nombrada por el filósofo como *presentación*. Baste con estas precisiones para evitar vaguedades terminológicas.

Retomemos ahora nuestro asunto. ¿Qué puede significar que el haber-sido emerja del porvenir y que el anticiparse, propio de este, se dé en un retornar? Para la aclaración de este punto rondarán en la meditación que sigue las ideas que Heidegger expusiera en una conferencia frente a un grupo de teólogos en 1924, que lleva por título *El concepto de tiempo*, en la que presenta, de paso, un apretado

[137] Resulta sugerente en este punto traer a la memoria el mito de Cronos y su continuo devorar a sus hijos, simbolizando míticamente esa sensación cotidiana de que el tiempo pasa demasiado rápido y de que nada se salva de su voracidad. En la misma línea se sitúa aquella extraordinaria novela de Kundera *La insoportable levedad del ser*, según la cual el ser (el ser que se despliega *en* el tiempo) es insoportablemente leve (fugaz, efímero, evanescente).

e ilustrativo resumen sinóptico de *Ser y tiempo*, por esos días aún en proceso de gestación. El tiempo originario de la temporeidad no puede ser calculado por medio de mediciones de ningún tipo, no admite un pasado como un *antes* irreversible y ya caduco, susceptible de ser contabilizado a través de un recuento histórico llevado a cabo por la historiografía. Tampoco admite un futuro que, como *después* que aún no se hace efectivo, pueda ser previsto por medio de ese comportamiento calculante que conocemos como un hacernos expectativas. Lo más radical del fenómeno de la temporeidad consiste en que constituye el ser mismo del Dasein en la originariedad de su cuidado, dándose primariamente en el éxtasis del porvenir, en el que la existencia cobra su carácter de ser-posible. El Dasein es, «esencialmente», un poder-ser, apertura de posibilidades, proyección de un mundo posible. Pero este ámbito abierto no es un espacio en el que flotan una indeterminada cantidad de posibilidades, todas homogéneas entre sí; por el contrario, en cuanto posible el Dasein está abierto a la posibilidad cierta y única de su muerte. El Dasein puede asumir esta posibilidad que desde siempre lo acompaña en cuanto tal, lo que sucede precisamente en la resolución precursora. Que le sea posible al Dasein hacer suya esta posibilidad extrema da cuenta no solo de su peculiar manera de ser venidero, sino que, junto con ello, y precisamente *por* ello, de la posibilidad que tiene de asumirse propiamente en su haber-sido. Este se torna iluminador del estar-siendo cuando se vuelve accesible en la *posibilidad* del retorno de posibilidades sidas, en cuanto *cómo*, no en cuanto qué. Los contenidos del pasado, los hechos del pasado, los qué, son, en cuanto tales, irrecuperables, han dejado de ser. Por más que me esfuerce, no puedo volver a hacer *ese* paseo que de niño hacía con mis padres, en el que me sentía tan despreocupadamente alegre e inundado de una seguridad tan familiar. A lo sumo, me puedo acordar de ello, con gratitud, con nostalgia, o en otro estado de ánimo. Sin embargo, me es dado recuperar para mi estar-siendo «actual» la posibilidad sida de sentirme tan a gusto como entonces y, más aún, la posibilidad sida de entregar lo mismo a mi propia hija. Ya hablaremos con más profundidad de esta recuperación de lo sido, lo que interesa ahora

es comprender que el haber-sido no es algo que ya pasó, sino una posibilidad sida que puede despertarse en este instante en virtud del poder-ser que es el Dasein.

El haber-sido, en cuanto posibilidades sidas que pueden poner en movimiento mi existencia en un momento dado, *puede* ser asumido en cuanto tal justamente en la medida en que el Dasein es primariamente venidero en su ser, es decir, en cuanto proyección de un mundo posible. *Lo sido, en cuanto cómo (no en cuanto qué), puede retornar y tornarse poderoso en este instante en la medida en que se lo pueda recuperar y dejar actuar en la decisión del instante.* En el fondo es esta una idea sencilla, aunque difícil de captar de buenas a primeras debido, en parte, a lo arraigada que está en nosotros la idea de un pasado que ya pasó. Una ilustración pudiera resultar iluminadora: todos nos encontramos expuestos a la acuciante pregunta de cómo vivir nuestra vida a fin de que resulte satisfactoria. Dicho simplemente: todos queremos ser felices. Cuando se asume este camino en forma expresa, inevitablemente nos tenemos que enfrentar con preguntas muy concretas que esperan una decisión como respuesta. Una de estas encrucijadas existenciales la constituye la elección de vivir o no en pareja. No se trata aquí de abogar a favor o en contra de tal idea, sino simplemente de captar la disyuntiva. Ambos caminos, el de la soltería y el de la vida en pareja pueden ser caminos de realización o de desastre. La humanidad entera se ve íntimamente forzada a tomar un camino, al menos durante un tiempo determinado. Nuestra historia personal está plagada de decisiones en este sentido. Yo mismo he tenido que hacer mi elección. Pero no solo yo, sino mis padres, mis hermanos, mis antepasados, y más allá aún, todos los que han venido antes que yo y hoy forman parte de eso que llamamos historia. Hay historias familiares plagadas de desastres en las relaciones de pareja, como si de un sino fatal se tratara. Si comenzáramos a comprender cómo se tomaron esas decisiones, frente a qué motivaciones, en vista de cuáles propósitos, en qué circunstancias, etc., seguro que esas elecciones sidas tienen algo que decirnos en nuestro estar siendo. Tal vez comprendamos, como de golpe, que no estoy más que repitiendo un error transgeneracional al

elegir a esta mujer como mi compañera o, por el contrario, que estoy rompiendo la trágica cadena de repeticiones que se ha apoderado de mi familia a lo largo de su historia.

Pero no solo la historia familiar nos puede hablar desde un haber-sido que retorna como posibilidad que se deja ser. Somos (llevamos en– con nosotros) la historia de la humanidad toda; otra cosa es que no queramos saber nada de ella. Siguiendo con nuestro ejemplo, tenemos el caso de Kierkegaard, quien renuncia a su amada Regina justamente porque la ama demasiado como para condenarla a sí mismo. El filósofo danés elige a su amada renunciando a ella, en la conciencia trágica y estremecedora de que se gana lo que uno elige perder. Tenemos también el caso de Nietzsche, quien se enamora de Lou Andrea Salomé, una mujer que no le corresponde del mismo modo, empecinándose en ella hasta las últimas consecuencias, en la convicción de que lo único importante es la verdad del sentimiento, por sobre cualquier comodidad, más allá de todo sufrimiento. Un último ejemplo, el del propio Heidegger, quien se casa con Elfrid, mujer que viene de una tradición muy diferente de la suya propia, y que lo hace en forma comprometida y duradera, forjando una relación afiatada, aunque aparentemente pobre de pasión, en el pensamiento de que todo lo grande se alcanza desde la simplicidad del compromiso único con el más íntimo terruño. Tomo casos de la propia filosofía, para no saltar demasiado lejos.

Estos ejemplos concretos no son repetibles en su contenido. Lo que estos personajes hicieron hecho está y ellos mismos ya no están. Pero las preguntas urgentes a las que se enfrentaron, como puede ser la de vivir o no en la compañía de una pareja y de cómo hacerlo, esas preguntas (posibilidades) también se nos enfrentan a nosotros, hombres de hoy, y los modos en que otros han dado respuesta, decidiendo, a estas preguntas nos siguen interpelando. Es de esperar que se comprenda con mayor claridad ahora lo que se quería decir con la extraña afirmación según la cual «el haber-sido emerge en cierta forma del futuro [porvenir]». Concluyamos estas ideas con una cita del propio Heidegger sobre la preeminencia del futuro:

> En la enumeración de los éxtasis hemos nombrado siempre en primer lugar el futuro. Con ello quiere indicarse que el futuro tiene una primacía en la unidad extática de la temporeidad originaria y propia, si bien es cierto que la temporeidad no surge por adición y sucesión de éxtasis, sino que se temporiza siempre en la cooriginariedad de los mismos. Pero, dentro de esta, los modos de la temporización son diferentes. Y la diferencia consiste en el hecho de que la temporización se puede determinar primariamente desde los distintos éxtasis. La temporeidad originaria y propia se temporiza desde el futuro propio, de tal suerte que, solo por ser venideramente sida, ella despierta el presente. *El fenómeno primario de la temporeidad originaria y propia es el futuro*[138].

Pero nos queda aún hacernos cargo de un momento crucial de la temporeidad, el más conocido y evidente para la comprensión común; el último en nuestro itinerario meditativo sobre el tiempo originario. Porque, ¿qué puede ser más obvio y evidente que el hecho de que nos encontramos *ahora* leyendo esta frase? Del mismo modo, ¿puede acaso ponerse en duda el hecho «incontrovertible» de que esta nueva frase ha dejado atrás a la anterior, pero aún no hace efectiva la que ha de venir? «El Dasein existe en el presente», afirma el sentido común y, como en casi todo lo que el sentido común afirma, hay aquí *algo* de verdad. No puedo negar el hecho irrefutable de estar escribiendo esto ahora mismo. Lo que nos interesa, sin embargo, es mostrar en qué consiste este éxtasis tempóreo de la temporeidad que Heidegger denomina presentación (*Gegenwartigen*).

Tomemos como punto de partida la siguiente afirmación del filósofo:

> El resuelto estar en medio de lo a la mano de la situación, es decir, el hacer comparecer, actuando, lo *presente* del mundo circundante, solo es posible en una *presentación* de este ente. Solo como *presente* –en el sentido de hacer-presente– puede la resolución ser lo que es: un dejar comparecer sin distorsiones aquello que ella, actuando, toma entre manos[139].

[138] Ibíd., p. 346.
[139] Ibíd., p. 343.

Como vemos, nuevamente Heidegger recurre al modo propio de existir en la resolución para aclarar un momento de la temporeidad. T*an solo resuelto el Dasein presenta su mundo, en lugar de estar meramente presente en un mundo*. Pero, ¿qué significa aquí presentar, hacer-presente? Presentar (en Heidegger) comprende una serie de nociones, las que intentaremos ir poniendo de manifiesto una a una, a fin de esclarecer suficientemente cuál es el lugar que Heidegger le otorga a este momento tempóreo tan reverenciado por la tradición metafísica, estableciendo, de paso, sus diferencias fundamentales.

Señalemos, en primer lugar, que el hacer-presente se da en la experiencia existentiva del *acto resolutorio*. En la propiedad, es decir, en la comprensión de la llamada que es, a la vez, la obediencia de la misma traspuesta en decisión, el Dasein abre (por vez primera) su mundo como situación. El Dasein habita en la firmeza de una posición (ya aclarada más atrás) y deja ser un mundo pleno de sentido, en el que se actúa en la certeza transparente de una cierta con-sonancia en la que el sí mismo y el mundo abierto en él se hallan en una sintonía fluida y consistente. Este ámbito de ex-sistencia tiene los rasgos peculiares de lo único, irrepetible, irreproducible y siempre emergente en su incomparable diferencia. La presentación que irrumpe como situación está muy lejos del mundo meramente presente de las oportunidades y contingencias en que el Dasein se mueve en su cotidiana impropiedad. En este presente cotidiano, los ahora sucesivos son homogéneos entre sí y calculables por medio de relojes y calendarios, pues aquí todo sucede con independencia aparente del modo en que el Dasein habita su mundo y, por tanto, en el tono indiferente en el que suceden muchas cosas sin que, en el fondo, pase verdaderamente nada. En este modo de estar, el Dasein está presente en *un* mundo sin —por ello— hacer-presente *su* mundo. Que el Dasein presente su mundo significa entonces que abre resueltamente su mundo tomando las posibilidades puestas Ahí por su llamada. Todo aquí es único, singular, irreproducible.

Por otra parte, que el Dasein haga presente su situación significa que la existencia propia acontece en el instante. Al respecto nos dice el filósofo lo siguiente: «Estando resuelto, el Dasein se ha recuperado

de la caída para "ex"-sistir tanto más propiamente en el "instante" ["*Augen*blick"] que abarca la situación abierta»[140]. El Dasein propio no está en el presente, sino que habita su momento propicio. Nuevamente resulta ilustrativo contrastar la noción de instante con la conocida idea de ahora. El ahora como momento esencial del presente hace referencia a un tramo de tiempo en el que las cosas suceden de tal suerte que la dirección del movimiento va desde un ya-no-más hacia un todavía-no, cuyos rasgos esenciales son la continuidad, la fugacidad y la inconsistencia dada por el autodesvanecerse de todo ahora en cuanto mero transcurrir. Otra cosa se quiere decir con la expresión «instante». El instante debe ser comprendido como un acontecer puntual, discontinuo, pleno, y «resultante» de una cierta forma de habitar el mundo. En el instante emerge el mundo como el *mío propio* de modo tal que no admite medición alguna, sino experienciación comprometida en la simplicidad unitaria del cumplimiento de una misión, para la que comparecen las posibilidades propicias y no un sin fin de ellas. En el instante la temporeidad no dura, sino que emerge en forma puntual, de tal manera que el Dasein es su Ahí en la asunción de su extaticidad, es decir, en propiedad, más allá de todo cálculo y de todo autocuestionamiento re-flexivo. Esta característica radical y originaria del instante es lo que le permite decir a Heidegger en la conferencia ya citada lo siguiente: «Este volver nunca puede convertirse en aquello que llamamos aburrido, en aquello que se consume y desgasta. Lo respectivo está caracterizado por el hecho de que, desde el encaminarse al tiempo propio, tiene todo el tiempo para el sí mismo de cada uno. El tiempo nunca se hace largo, porque originariamente no tiene ninguna longitud»[141].

Finalmente, podemos añadir algo más a la caracterización en curso. Para ello, volvamos a la ya citada afirmación de nuestro filósofo: «La temporeidad originaria y propia se temporiza desde el futuro propio, de tal suerte que, solo por ser venideramente sida, ella despierta el presente. *El fenómeno primario de la temporeidad*

140 Ibíd., p. 345.
141 Heidegger, 1999.

originaria y propia es el futuro»[142]. Podemos extraer de aquí, al menos dos ideas iluminadoras sobre qué significa presentar. La primera está contenida en la aparentemente inocua expresión que alude a un despertar. Lo que emerge en la presentación surge al modo como se da un despertar. Esto supone algunas cosas. 1) Se despierta desde un estar dormido o, al menos, un tanto somnoliento. El existir impropio puede ser comprendido desde la metáfora del dormir. En tanto que dormido, el Dasein se deja arrastrar por el a priori decisional del uno, en un completo olvido de sí mismo. En la presentación el Dasein se sacude de encima el aturdimiento cotidiano y despierta en su sí mismo dejando-ser «sin distorsiones» las cosas que presenta en su mundo. De ahí que, 2) en la presentación el Dasein es en forma originaria y sin encubrimientos sí mismo, habitando un mundo del mismo modo desoculto en sus fachadas y disimulos. Las cosas se vuelven claras en una comprensión genuina, en contra de la omniabarcante y pegajosa interpretación de la publicidad del uno, para la cual todo parece tan comprensible y autoevidente. Se despeja el lugar para la extrañeza y para la angustia (serena y alegre, para recordar la significación que este estado de ánimo tiene en este contexto), propias de una genuina comprensión (apertura) del misterio. Por último, 3) si el Dasein puede despertarse a sí mismo en la presentación del instante, eso significa que nunca estuvo absolutamente olvidado de sí en la somnolencia impropia. El letargo característico del estar meramente presente constituye una huida activa y permanente de una genuina comprensión originaria, siempre presta a dejarse despertar por la sacudida de la resolución precursora.

La segunda idea que podemos extraer es aquella según la cual la presentación no es más que el «resultado» de la juntura del ser-venidero y el haber-sido, con la clara preeminencia que Heidegger atribuye al primer éxtasis tempóreo. Esto es justamente lo que se dice en la afirmación «solo por ser venideramente sida, ella [la temporeidad originaria y propia] despierta el presente». El presente, en esta forma inusual de ser comprendido, parece no ser algo en sí mismo, sino más bien el hacerse manifiesto de un ámbito desde una

[142] Ibíd., p. 346.

proyección arrojada, es decir, en cada caso, desde un asumirse como posibilidad finita. Tan solo haciéndose cargo en forma auténtica de la muerte como de la posibilidad que lo constituye radicalmente y recuperando, desde esa resolución, las posibilidades sidas que nos interpelan desde «atrás», el Dasein torna posible para sí mismo la presentación de un mundo propicio, ese que desde siempre le estaba reservado en su insólita familiaridad. Surge así el *instante* propio, único, peculiar, sin duración ni extensión determinables, «en el que» todo está en juego, porque es *ahí* donde todo se decide, cotidianamente, «en» conciencia[143].

Y un último rodeo. Heidegger señala la misma idea diciendo lo siguiente: «Volviendo venideramente a sí, la resolución se pone en la situación, presentándola. El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo sido) hace brotar de sí el presente»[144]. Se enfatiza la idea según la cual solo en la resolución (pre-cursora) el ahora presente, homogéneo, duradero, evanescente, calculable, se convierte, como de golpe, en el florecimiento de la situación en tanto que instante sincrónico, significativo y único, «en el que» nada queda fuera y «donde» está lo que *tiene que* estar.

Según lo dicho hasta aquí, la temporeidad, en cuanto tiempo originario, no es el en-dónde en el que transcurre la existencia como algo distinto de ella misma, sino la existencia misma en cuanto apertura que libera un mundo. De ahí que Heidegger, en la conferencia ya mencionada sobre el concepto de tiempo concluya que preguntar qué es el tiempo representa un modo errado de preguntar, pues de antemano lo considera como un algo independiente del ser del Dasein. En su lugar, propone el filósofo la insólita pregunta: *¿quién* es el tiempo? Esta manera de preguntar al menos se muestra respetuosa

[143] A este tiempo presente del *instante* se refiere Jaspers cuando señala lo siguiente: «Pecamos contra nuestra misión cuando nos perdemos en el pasado o en el futuro [en el sentido de la temporalidad]. Solo a través de la realidad actual [en la presentación del instante] es accesible lo intemporal, solo adueñándonos del tiempo [asumiéndonos como tempóreos] llegamos allá donde se ha extinguido todo tiempo.» (Jaspers, 1996, p. 119).

[144] Ibíd., p. 343.

con la tesis sostenida aquí por Heidegger según la cual el tiempo *originario* es el Dasein mismo en la medida en que constituye su fundamento abismal.

> No miremos la respuesta, sino repitamos la pregunta. ¿Qué sucedió con la pregunta? Se ha transformado. La cuestión de ¿qué es el tiempo?, se ha convertido en la pregunta: ¿Quién es el tiempo? Más en concreto: ¿Somos nosotros mismos el tiempo? Y con mayor precisión todavía: ¿Soy yo mi tiempo? Esta formulación es la que más se acerca a él. Y si comprendo debidamente la pregunta, con ello todo adquiere un tono de seriedad. Por tanto, ese tipo de pregunta es la forma adecuada de acceso al tiempo y de comportamiento con él, con el tiempo como el que es en cada caso el mío. Desde un enfoque así planteado, el Dasein sería el blanco del preguntar[145].

Dejemos hasta aquí la exposición del fenómeno de la temporeidad, pero hagámoslo comentando una frase recapitulatoria que aparece hacia el final del crucial parágrafo 65 de *Ser y Tiempo*:

> El análisis de la temporeidad originaria hecho hasta aquí puede resumirse en las siguientes tesis: el tiempo es originariamente temporización de la temporeidad, y en cuanto tal posibilita la constitución de la estructura del cuidado. La temporeidad es esencialmente extática. La temporeidad se temporiza originariamente desde el futuro. El tiempo originario es finito[146].

Es de esperar que casi todo lo que está condensado en esta afirmación resulte comprensible desde las reflexiones ya realizadas. En todo caso, hay dos puntos en los que jamás insistiremos lo suficiente. El primero tiene que ver con la idea heideggeriana, omnipresente en todo este tratado, de lo originario. ¿Qué quiere decir el filósofo oriundo del Messkirch cuando nos habla de un fenómeno *originario*? Digamos que no se trata de un concepto cronológico, que no equivale

[145] Heidegger, 1999.
[146] Ibíd., p. 348.

a decir «primario» o «primero»; sino que se trata de un concepto ontológico, en el sentido de ser el origen (estar en la base) del ser de algo. Tal vez resulte esclarecedora, a este respecto, la distinción que establece Jaspers entre el comienzo y el origen de algo[147]. El comienzo es un suceso que ocurrió una vez en el pasado y que puso en marcha un conjunto de consecuencias y de efectos configurando eso que conocemos como la historia. En la médula misma del comienzo está el haber caducado en la evanescencia de su acaecer. El comienzo es siempre algo irrecuperable y que ya fue. De otra cosa hablamos cuando pensamos en el origen de algo. Parafraseando a Jaspers, el origen es la fuente de la cual emana en todo tiempo un modo de ser del Dasein. Origen significa así, fuente, fundamento, principio de vida (de ser), y se da en un constante resurgir. De este modo, podemos decir que el nacimiento biológico es el comienzo de la vida, pero que la condición de arrojado es el origen de esta en cuanto existir fáctico.

El segundo asunto nos resulta más importante para nuestros efectos. «El tiempo originario es finito». Esta *finitud* se deriva existencialmente de la muerte asumida por el Dasein en cuanto estar vuelto hacia el fin, en la medida en que representa su posibilidad más propia y extrema, según lo ya meditado. El Dasein es un proyectarse en posibilidades, pero estas posibilidades son, cuando se las asume propiamente, finitas, es decir, se plantean en el contexto de la insuperable mortalidad existencial del Dasein[148]. De ahí que la resolución tenga su peculiar certeza y esa disposición a revocarse a sí misma, esa insólita mixtura entre una clara convicción y una

[147] Así explica Jaspers esta diferencia, a propósito de la pregunta acerca de qué sea la Filosofía: «El comienzo es histórico y acarrea para los que vienen después un conjunto creciente de supuestos sentados por el trabajo mental ya efectuado. Origen es, en cambio, la fuente de la que mana en todo tiempo el impulso que mueve a filosofar.» (Jaspers, 1996, p. 15).

[148] En rigor, junto con la muerte, entendida existencialmente, también la condición de arrojado juega un rol fundamental a la hora de entender al Dasein como temporeidad finita. Como ya se explicó más arriba, este es el sentido de aquella sentencia según la cual el Dasein es el fundamento negativo de una nihilidad, de donde se sigue que el tiempo originario en que se da el Dasein es doblemente finito, en cuanto vuelto hacia el fin y en cuanto arrojado.

flexibilidad que se mantiene abierta a una nueva decisión, llegada la ocasión. A esto se refiere Vattimo cuando dice:

> La anticipación de la muerte se identifica con el reconocimiento de que ninguna de las posibilidades concretas que la vida nos presenta es definitiva. De esa manera, el Dasein no se petrifica proyectándose "definitivamente" sobre la base de una u otra de estas posibilidades sino que permanece continuamente abierto: solo esto le garantiza el poder desarrollarse más allá de cada una de las posibilidades que va realizando[149].

6. Historicidad y destino

Una vez concluido el desarrollo del problema de la temporeidad, Heidegger se dispone a recorrer el último tramo de su camino hacia el esbozo de la posibilidad de un existir propio, tarea a la que se consagra en el capítulo quinto de la Segunda Sección de *Ser y tiempo*, especialmente en el parágrafo 74. La meditación que ha de seguir tiene como punto de arranque la pregunta de si con los análisis precedentes hemos captado verdaderamente al Dasein en su totalidad, considerando que la idea de la muerte no constituye sino uno de los «términos» de la existencia, quedando intocado aún ese otro «término» fundamental que llamamos el nacimiento del Dasein. En otras palabras, hasta aquí solo hemos arrojado alguna luz sobre el Dasein en cuanto vuelto hacia su fin, pero no hemos dicho casi nada acerca de la *procedencia* del Dasein. En todo caso, de inmediato tenemos que recordar que del mismo modo como la muerte, existencialmente comprendida, no es el acabarse que pone fin a la existencia, tampoco el nacimiento es el hecho de haber sido dado a luz en ese momento único e inicial de nuestras vidas que es el parto. Pero no solo esto, sino que tampoco hemos considerado ese otro fenómeno que se desprende de suyo de lo recién expuesto: el extenderse del Dasein *entre* el nacimiento y la muerte.

---

149 Vattimo, 2006, p. 50.

> El Dasein fue tematizado tan solo en cuanto existe, por así decirlo, "hacia adelante" y deja "tras de sí" todo lo sido. No solo quedó sin consideración el estar vuelto hacia el comienzo, sino, además y sobre todo, el *extenderse* del Dasein *entre* el nacimiento y la muerte. En el análisis del estar-entero quedó precisamente sin considerar la "trama de la vida", esa trama en la que sin embargo el Dasein está envuelto constantemente[150].

Lo primero que llama la atención es la manera en que se expresa el filósofo, manera en la que se deja sentir un intencionado toque de ironía. Conceptos tales como «nacimiento», «extenderse», «entre» y «trama de la vida», nos chocan de inmediato como inadecuados dentro de su planteamiento existencial, pues dan cuenta del Dasein como un ente que meramente está-ahí. Según lo que sabemos sobre la temporeidad del Dasein, este no puede ser entendido como un ente que se extiende entre dos puntos extremos de una línea en la forma de una trama de la vida. El Dasein propio existe en el instante y es Ahí donde, por así decirlo, todo acontece. El transcurrir como en un continuo de vivencias es la experiencia que tiene el Dasein de sí mismo en la medida en que permanece en la impropiedad. De ahí que Heidegger comprenda este extenderse del existir resuelto como un *acontecer*. Es esta una idea importantísima en el pensamiento heideggeriano[151], pues implica una peculiar movilidad y experiencia

150 ST, p. 390.

151 No solo de ST, sino también del Heidegger posterior a la *Kehre*, período en el que nombra al ser mismo como acontecimiento apropiador (*Ereignis*). La idea del acontecer esconde el modo íntimo en que se da el interjuego entre Dasein y Ser, re-situando el «lugar» que nos corresponde a nosotros en tanto apertura *del* ser. Si bien este desarrollo excede el camino de nuestra reflexión, quisiera dejar esta cita decisiva para remarcar el punto: «La mismidad no puede ser concebida ni desde el 'sujeto', ni siquiera desde el 'yo' o la 'personalidad', sino solo la instancia en la pertenencia vigilante al ser [Seyn], es decir, a partir del echar de la indigencia de los dioses. Mismidad es el despliegue del estado de propiedad de la esencia. Que el hombre tiene su esencia en propiedad dice: se encuentra en el constante peligro de pérdida. Y esto es el eco del acaecimiento-apropiador, la entrega al ser [Seyn]» (Heidegger, 2003, p. 386). Vemos aquí el lenguaje poético y críptico en que deviene el pensamiento del Heidegger tardío. Sin embargo, lo aquí dicho es lo mismo que en su Carta sobre el humanismo el filósofo señala como la principal «relación» entre hombre y ser: el hombre es el pastor del ser. Ser sí mismo en propiedad significa en este nuevo contexto

del existir en tanto que propio. Que el Dasein propio acontezca significa que se abre en el *instante* como lo que tiene que ser en el «auto»-elegirse de la resolución. Como vimos, en el instante florece extáticamente el Dasein en cuanto venidero estar-siendo-sido, en lugar de recorrer una trama de vivencias cuyo eje central está en el ahora que ha dejado algo atrás para dirigirse hacia otro algo que aún no se ha hecho efectivo. *En cuanto acontecer, la existencia se re-une en un apropiarse de sí misma de modo tal que en ese instante su ser entero está en juego*. Con el fenómeno del acontecer Heidegger se pone en camino hacia la tematización del peculiar modo de ser histórico que tiene el Dasein: «Poner al descubierto la *estructura del acontecer* y sus condiciones de posibilidad tempóreo-existenciales significa alcanzar una comprensión *ontológica* de la *historicidad*»[152].

Antes de seguir el análisis del decisivo parágrafo 74, valgan unas breves palabras preliminares acerca de la idea de nacimiento entendido existencialmente. Nacer no es tanto un haber-nacido cuanto un estar-naciendo cada vez en cuanto arrojado a la existencia. La *condición de arrojado* da contenido existencial a la imprecisa idea de nacimiento, y significa (como ya lo hemos sugerido) el hecho radical de ya-estar-puesto en la existencia, de encontrarse sostenido por una «historia» que sin haberla escogido determina cabalmente, aún cuando no se lo advierta, toda posibilidad del Dasein. Este estar sostenido «desde atrás», al igual que el estar vuelto hacia la muerte, puede adoptar modalidades diferentes dependiendo de si es asumido o no propiamente. Lo ontológicamente relevante radica en que existir implica hacerlo desde un ya-haber-existido. Este es el tema en el que tenemos que profundizar ahora siguiendo el hilo conductor de la historicidad.

Como ya quedó establecido, adentrarnos en el fenómeno del acontecer significa pensar al Dasein en su *historicidad* (*Geschichtlichkeit*).

estar a las órdenes del ser, es decir, aprender a escuchar su llamada y responder en esta sintonía. El hombre o está a la altura de su tiempo y danza al son de cada llamado (aunque implique perderse a sí mismo) o no lo está y se refugia en la comodidad de una mentalidad técnica que solo sabe de seguridades y comodidades. Volveremos a esta idea en el capítulo IV.

152 Ibíd., pp. 391-392.

Pero, ¿qué quiere decir Heidegger cuando habla de historicidad? ¿En qué conexión existencial se encuentra el fenómeno de la historicidad con el tema de nuestra meditación: el existir propio? Y previo a esto, ¿cuál es la conexión ontológica entre temporeidad e historicidad?

Comencemos escuchando las palabras del filósofo: «(...) la interpretación de la historicidad del Dasein se revela, en última instancia, como una elaboración más concreta de la temporeidad»[153]. Según esto, la temporeidad resulta ser un *concepto ontológico abstracto* de difícil encarnación existencial. En cuanto tal, esta idea se concretiza en la existencia como historicidad, que es el *modo fáctico* como se despliega el existir. La historicidad no mienta un fenómeno distinto de la temporeidad, sino que esta misma en tanto que encarnada en la existencia concreta del Dasein que es cada vez el mío. Que el Dasein sea tempóreo significa entonces que acontece históricamente.

Hasta ahora nos hemos explayado bastante sobre la preeminencia del «futuro» en el existir propio, lo cual ha implicado destacar el estatus fundamental que tiene el ser-posible del Dasein y, con él, sus posibilidades de existencia. Sin embargo, aún no nos hemos detenido a pensar suficientemente en cómo es que el Dasein se entrega a sí mismo sus posibilidades de existencia en la resolución precursora. Tenemos que preguntarnos ahora ¿de dónde extrae el Dasein sus posibilidades *en cuanto* posibilidades? Pues el asumir la muerte en cuanto estar vuelto hacia el fin le brinda al Dasein un *modo* de abrir sus posibilidades, pero no las posibilidades *mismas*. A este respecto Heidegger señala lo siguiente: «En cambio, es necesario preguntar de dónde pueden ser extraídas, *en general*, las posibilidades en las que el Dasein se proyecta fácticamente»[154]. Lo que interesa, según esta afirmación, es poner de manifiesto el ámbito desde el cual sea posible extraer las posibilidades *en general* y no esta o aquella posibilidad fáctica. Por otra parte, queda claro que el proyectarse del Dasein, no obstante su primacía existencial, tiene que hacerlo desde posibilidades que no se puede proveer a sí mismo, sino que de algún otro «lugar».

---

153 Ibíd., p. 398.
154 Ibíd., p. 399.

Ese «lugar» en cuya búsqueda andamos, es la condición de arrojado del Dasein, que en cuanto no asumida expresamente está constituida por el cadente estado interpretativo público del uno, modo inmediato y regular en que nos entregamos nuestras posibilidades. Lo que se suele hacer o decir, lo acostumbrado, lo que «desde siempre» ha sido así simplemente porque «así se hacen las cosas», es decir, la interpretación común que siempre está a nuestra disposición, constituyen el modo cotidiano en que existimos desde nuestra condición de arrojado. Las posibilidades que desde ahí broten llevan el sello de los rasgos existenciales que le hemos atribuido a la caída en cuanto movimiento (tranquilización, alienación, tentación, autoenredo, entre otros). De ahí que todo genuino entregarse posibilidades en y desde la resolución que torna propia la existencia tenga que hacerlo, necesariamente, desde este *factum* cotidiano. «El comprender existentivo propio no se sustrae al estado interpretativo recibido, sino que, por el contrario, en el acto resolutorio asume siempre desde él y contra él, y sin embargo, en pro de él, la posibilidad escogida»[155]. Que la resolución *tenga que* partir *desde* la cotidianidad caída y *contra* ella es algo que resulta evidente por las consideraciones anteriores. Sin embargo, que esta resolución, que se entrega a sí misma sus posibilidades más propias, lo tenga que hacer en *pro* de este estado interpretativo público es algo que resulta menos claro. Creo que debemos entender aquí que toda genuina comprensión de las más propias posibilidades tiende, por la constitución misma del Dasein, a ser absorbida por el estado interpretativo público, nivelándose junto a todas las restantes posibilidades disponibles, afianzando la permanencia y el dominio del uno. Las noticias que la televisión entrega todos los días es un ejemplo cercano de esto que decimos. En ellas incluso las más grandes hazañas o los gestos más bondadosos del hombre quedan medianizados y trivializados en una fracción de tiempo. De ahí que todo gesto propio esté amenazado constante y porfiadamente por la trivialización de la comprensión común cotidiana.

[155] Ibíd., p. 399.

Según lo anterior, el Dasein se proyecta en posibilidades que siempre (lo advierta o no) son extraídas de su condición de arrojado. Lo que nos interesa ahora es saber cómo se da este «extraer» en el contexto de una existencia propia. Quiero citar, para comenzar, el introductorio e inspirado párrafo cuarto del parágrafo 74 de *Ser y tiempo*, y someterlo, posteriormente, a una cuidadosa meditación. Dice así:

> La resolución, en la que el Dasein retorna a sí mismo, abre las posibilidades fácticas del existir propio *a partir del legado* que ese existir *asume* en cuanto arrojado. El retorno resuelto a la condición de arrojado encierra en sí una *entrega* de posibilidades recibidas por tradición, aunque no necesariamente *en cuanto* tales. Si todo "bien" es un legado y si el carácter de la "bondad" consiste en la posibilitación de la existencia propia, entonces en la resolución se constituye siempre la transmisión de un patrimonio. Cuanto más auténticamente se resuelva el Dasein, es decir, cuanto más inequívocamente se comprenda a sí mismo desde su más propia y eminente posibilidad en el adelantarse hasta la muerte, tanto más certera y menos fortuita será la elección y hallazgo de la posibilidad de su existencia. Solo el adelantarse hasta la muerte elimina toda posibilidad fortuita y 'provisional'. Solo el ser libre *para* la muerte le confiere al Dasein su finalidad plenaria y lanza a la existencia a su finitud. La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y lleva al Dasein a la simplicidad de su *destino* [*Schicksal*]. Con esta palabra designamos el acontecer originario del Dasein que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el Dasein, libre para la muerte, hace *entrega* de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido[156].

Con estas palabras empieza a tomar cuerpo la idea heideggeriana de la historicidad del Dasein que se ha resuelto propiamente. Es un párrafo largo, por lo que tendremos que ir desplegándolo paso a paso. En la resolución el Dasein abre su situación de tal manera

[156] Ibíd., pp. 399-400.

que hace su elección en un acto que no tiene nada de original[157], sino que retornando a posibilidades que «se le ofrecen» al modo de un legado. Este re-tornar se da en un *asumir* que no es otra cosa que un re-tomar posibilidades sidas que interpelan al Dasein en su instante. Ahora bien, no se trata de posibilidades que meramente están ahí dando vueltas, como si se las pudiera tomar al vuelo, sino de posibilidades que tienen que ser abiertas en su condición de legado para poder hacer entrega de ellas a sí mismo. Lo relevante es aquí esta auto-entrega que el Dasein propio se hace a sí mismo, pues la tradición solo se torna auténtico legado ahí donde la existencia re-cupera (re-toma) esa posibilidad, aún cuando la tradición misma nos quede oculta en cuanto tal. Puede que no sepamos que tal elección legada pertenezca, por ejemplo, a la tradición cristiana, lo cual no le quita poder a su eficacia existentiva.

Puede resultar de utilidad recordar el ejemplo presentado cuando hablamos del haber-sido en el contexto de la temporeidad. Si lo pensamos a fondo, lo que se re-toma no es una respuesta (reacción) frente a una pregunta (circunstancia) que ha dado otro Dasein en el pasado, sino la situación misma que nos impele a decidir respecto de tal cuestión existencial (esa posibilidad fáctica). Otro ejemplo puede venir en nuestra ayuda. Todo Dasein tiene como «modelo» más próximo la figura de los padres. Pongamos por caso la cuestión de la actitud que se tiene ante la propiedad privada, frente al poseer bienes. Imaginemos que hemos crecido en una familia donde esto se valora a tal punto que llega a profesarse (sin siquiera percatarse de ello) el credo de que se es mejor en la medida en que se tiene más. Démosle más vuelo a esta imagen y pensemos que hemos llegado a incorporar esta cosmovisión de tal suerte que cumplida cierta edad decisiva nos disponemos a proyectar nuestra vida desde esa motivación. Una carrera *ad hoc*, un ideal de pareja *ad hoc*, un círculo social *ad hoc*, un cierto estándar de vida, etc.

[157] Que su elección no sea original significa que no se «crea» a sí mismo a partir de cero, pura y absolutamente desde sí mismo y su mera circunstancia actual, cual árbol sin raíces ni suelo ni decantación geológica, posibilitantes de su crecimiento.

De pronto, por esas «cosas de la vida» nos encontramos en nuestro camino a una persona que ve y habita las cosas de un modo muy diferente. Según su experiencia lo que más importa es ser verdadero y amar lo que la vida nos ofrece sin apegos, libres de toda atadura material. Esta persona ha caminado este camino porque, a su vez, alguien le mostró esta posibilidad. Dejemos que esta ocurrencia vaya más lejos e imaginemos que así como de golpe esta persona y lo que ella encarna nos tocan de tal manera que nos cuestiona nuestra acostumbrada forma de pensar, de sentir y de estar en el mundo. En cada encuentro vamos quedando más y más perplejos, como si el sólido edificio de la propia historia empezara a tambalear desde sus bases. Y así, en el lapso de un tiempo propicio tomamos la decisión de caminar por un camino insospechado. Puede que este personaje iniciático llegue a convertirse en maestro y que, a su vez, lo haga *conmemorando*[158] el modo en que sus maestros lo hicieron con él. El punto aquí es que no se trata de recorrer el mismo camino del maestro, sino en quedar ante la misma encrucijada y tomar la propia decisión. El manantial descubierto es el mismo, aún cuando se puedan tomar diferentes rutas hacia él. ¿Cómo podemos encontrar el propio rumbo sin apelar a, sin ser interpelados por, las decisiones de otros Dasein que ya han sido?

Pero dejemos la vía del ejemplo y volvamos al curso de nuestro pensar. Espero que resulte claro que no toda tradición es un legado, ya que este solo llega a hacerse efectivo en una *auto-transmisión explícita*, en un darse cuenta de la encrucijada en que nos encontramos a cada instante. Ahora bien, cabe preguntarse ¿cómo llega a decidirse el Dasein por tal posibilidad única en medio de tanta posibilidad disponible? ¿De dónde proviene la «urgencia» de *esa* elección y la «necesidad» de *esa* posibilidad concreta? La respuesta del filósofo es inequívoca: la resolución puede auto-transmitirse una posibilidad en cuanto legado en la medida en que se asume (precursoramente) como vuelta hacia el fin, como mortal. Solo en la aceptación de

[158] Con-memorar como más originario que el mero recuerdo. No se trata de un acto cognitivo, sino de un despertar de nuevo un acontecimiento ya-sido y en la única forma en que puede serlo: en el acto resolutorio. ¿No es este, acaso, el camino de toda verdadera tradición espiritual?

la propia *finitud* radical e insoslayable el Dasein puede decidir en forma certera y firme la toma entre manos de una posibilidad legada. «Solo el adelantarse hasta la muerte elimina toda posibilidad fortuita y 'provisional'». Se trata aquí de una decisión no azarosa, sino propicia, en la medida en que es lo que «tiene que ser elegido»; y firme, sólida, consistente, aunque no definitiva, en la medida que revocable. Solo así cobra el Dasein su «finalidad plenaria», es decir, *solo en el trasfondo de la finitud llega el Dasein a ser lo que ya es*: posibilidad arrojada, una insólita mixtura de «necesidad» y libertad, tal como queda sugerido en la idea de que la posibilidad legada es, al mismo tiempo, un don recibido y auto-transmitido. En el fenómeno de la historicidad centellea la radical «pertenencia» del Dasein a un entramado existencial constituido por la existencia ya-sida de otros. El instante que así emerge no es otra cosa que plenitud de sentido, totalidad autónoma y extática, existencia que ha llegado a ser lo que *puede ser* porque eso es, precisamente, lo que *ya* era. En la elección en que se auto-transmite este legado se concretiza la idea según la cual el Dasein, en cuanto tiempo originario, es un venidero estar-siendo-sido. Comprendemos así, que la existencia propia no se lanza meramente hacia delante, hacia las posibilidades que en todo momento se le ofrecen, sino que asumiendo la posibilidad finita que es, re-torna hacia posibilidades *ejemplares* ya-sidas (ya existidas por otros Dasein), para re-tomarlas, es decir, para hacerlas suya y forjar así, su *propio* camino, su *propia* manera de caminar.

Sucede entonces algo así como una transformación o conversión del propio existir, que Heidegger describe del modo siguiente: «La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y lleva al Dasein a la simplicidad de su *destino*». Con el fenómeno del destino llegamos a la coronación del camino heideggeriano hacia la posibilidad de un existir propio, como si de la guinda de la torta se tratara. Esta coronación es, a su vez, una consumación, en el sentido de que todas las ideas ya meditadas de la analítica existencial encuentran su encarnación única y concreta en esta noción capital. Mucho se

ha dicho sobre el destino en las más variadas tradiciones filosóficas y espirituales de todas partes de la tierra. Por eso es que tenemos que tomar la precaución de no creer, a priori, que ya sabemos qué es lo que el filósofo nos quiere decir. Como si dijéramos: «¿es obvio no?, el destino es aquello que nos pasa y que no podemos evitar». Con esta simple observación, ya habríamos encubierto cualquier comprensión auténtica del fenómeno que tenemos ahora entre manos. Fundamentalmente, habríamos errado de entrada si pensamos que el destino es algo que *nos pasa* a todos, así como así, en forma inevitable. Propongo que nos detengamos en la siguiente afirmación del pensador: «El destino no surge del choque de circunstancias y acontecimientos. También el irresoluto, y más aún que aquel que ha elegido, es zarandeado por ellos, y sin embargo, no puede 'tener' un destino»[159]. El Dasein impropio, es decir, la mayoría de los hombres, no conoce algo así como un destino. Lo que sí conocen, y muy bien, son las circunstancias azarosas de la vida, lo que nos pasa, lo que nos toca vivir, lo que impacta nuestro curso existencial sin que llegue a ser elegido, como si de marionetas maniobradas por las aleatorias manos de un titiritero se tratara. La existencia siempre se encuentra expuesta a estas circunstancias vitales, tal como los cuerpos lo están al roce del aire o a la ley de gravitación universal. En la impropiedad la existencia anda *errante* a merced del cambio de los vientos circundantes, por lo que jamás llega, propiamente, a trazar *su* camino. Se desprende de esto, que el destino del que nos habla Heidegger no tiene nada que ver con los sucesos necesarios de la vida que nos determinan en forma insoslayable. Más aún, *destino es un modo de ser que solo se da en la existencia cuando esta se ha resuelto a la propiedad.*

Pero las palabras con las que comenzamos el párrafo anterior nos hablan de la *simplicidad del destino*, del Dasein propio (tenemos que agregar). Esclarezcamos esta idea comparándola con la dispersión del Dasein caído que, en su impropiedad, se mueve en una *multiplicidad* de posibilidades que, en tanto desarraigadas, brotan del uno a raudales, tentándonos en su nivelada promesa de un

---

159 Ibíd., p. 400.

genuino descubrimiento de algo importante. Todo es posible para el existir impropio, y lo es, precisamente, en su ignorancia de la profundidad y dificultad de toda auténtica comprensión, ignorancia que Heidegger entiende trípticamente como habladuría, curiosidad y ambigüedad. Vale la pena recapitular estas ideas ya expuestas. En la caída, el Dasein se queda en las cosas por un escaso período de tiempo para dar el salto a una posibilidad más nueva y prometedora, creyéndose capacitado para hablar de ello como si de un experto se tratara, revelando la ambigüedad (confusión) de su comprensión, fomentando la ambigüedad general de la comprensión común del uno. Cual malabarista, el Dasein impropio salta, parlotea y crea cosmovisiones inconsistentes, en una inquietud que no para, hasta el total desarraigo de la verdad. Por el contrario, en la propiedad la existencia se torna *simple*, como si se recogiera en la unidad de su propio ser en cuanto estar-en-el-mundo asumido en su radical historicidad.

La simplicidad a la que alude Heidegger tiene que ver con esta auto-transmisión que realiza el Dasein en la que, a la vez, se *impone* esa precisa posibilidad acuciada por la asunción de la muerte, de la propia finitud. Desde la perspectiva de una elección finita, el mundo de posibilidades se «reduce» a las más prioritarias, a las que más nos im-portan[160] en forma auténtica. Por otra parte, la existencia se vuelve simple en la medida que acontece en la *plenitud del instante*.

[160] Im-portar en su sentido etimológico originario, en tanto que estas posibilidades nos llevan en ellas, ponen en juego nuestro ser entero y no solo un aspecto o conveniencia particular. Cuando lo meditamos a fondo, es decir, desde la perspectiva de nuestra finitud, no son muchas las posibilidades que en verdad valen la pena, revelándose las cosas más simples como aquellas que más importan. No se trata tanto de abarcar más, sino de tener el coraje de adentrarse en un camino, camino que en sí mismo puede ser muy sencillo, pero que nos ofrece una peculiar dificultad: la dificultad de asumir la propia libertad como la realización de un compromiso y, por tanto, como un renunciar; pero también, la dificultad de superar la ilusión de la familiaridad cotidiana, de «soportar» la extrañeza del existir, la profunda inefabilidad de las cosas. Lo simple acaece siempre en lo cotidiano; lo verdaderamente difícil es mantenerse en el descubrimiento asombrado de lo aparentemente conocido. Cuenta una leyenda sobre Heráclito, que mientras este se calentaba las manos en un horno para hacer pan, llegan dos viajeros que andaban en su búsqueda. Al ver a este hombre en una situación tan sencilla, casi precaria, con cierto dejo de desilusión hacen un ademán de emprender la retirada. Al verlos, el

No hay el pesar del recuerdo de un tiempo pasado ni la ansiosa expectativa de un futuro que ha de llegar; en lugar de esta dispersión, la existencia propia se despliega (fluye) en la totalidad unitaria del instante, reuniéndose en lo que *«tiene» que ser* decidido en la existencia. La posibilidad heredada y elegida se encarna como la única que ha de realizarse, por lo que en la propiedad opera algo así como una concentración de las potencias existenciales en el camino que (por ahora) se está transitando. Finalmente, esta simplicidad está ligada a la idea de que en la propiedad no se produce una transformación del mundo fáctico del Dasein en algo, por así decir, superior, más rico, más lleno de cosas, de ideas, de experiencias, sino *tan solo* un cambio en el *modo* de habitar. El mundo cotidiano sigue siendo el mismo, pero el Dasein que está en él se ha transformado, y lo ha hecho en cuanto estar-en-el-mundo. Esto quiere decir que, pese a que los contenidos del mundo circundante siguen siendo los mismos, el mundo mismo, es decir, las posibilidades de significación de las cosas, ha cambiado junto con el habitar. Dicho en forma escueta, el Dasein se asume como la unidad habitar-mundo que es, comprendiendo que (como con tanto énfasis lo proclamara Heráclito) «todo es uno»[161].

---

pensador de Éfeso les dice, como invitándolos a quedarse, estas palabras sencillas: «también aquí están los dioses».

[161] Este marcado rasgo de simplicidad que podemos ver en el pensamiento de Heidegger no es sino el reflejo de un modo de vivir también simple e, incluso, provinciano. Sabemos que nuestro filósofo se mantuvo todo cuanto pudo cercano a su tierra natal y a su legendaria cabaña de la Selva Negra. Este estilo solitario y silencioso es destacado por uno de los filósofos alemanes contemporáneos más interesantes, Peter Sloterdijk, quien como buen «aprendiz de Heidegger», forja su propio pensamiento re-tomando algunos cabos sueltos en el pensar de aquel, apuntando su crítica al maestro en la dirección, precisamente, de la incomodidad y la poca experticia que habría tenido Heidegger en relación al mundo de la urbe, de la creciente modernización y globalización de la humanidad contemporánea. Así lo bosqueja Sloterdijk: «Heidegger nunca fue un verdadero protagonista, ese que se expone en combates ejemplares al peligro heroico de mantenerse visible desde todos los ángulos. Los momentos de aparente entusiasmo no cambian esto en nada. Actúa en él una fuerza encerrada que no se exhibe ni se explica, ni mucho menos se confiesa y se disculpa» (Sloterdijk citado en Cordua, 2008, p. 47).

Pero, ¿en qué consiste este destino capaz de otorgar tal simplicidad a la existencia? Reiteremos la frase final de nuestro texto principal:

> Con esta palabra [destino] designamos el acontecer originario del Dasein que tiene lugar en la resolución propia, acontecer en el que el Dasein, libre para la muerte, hace *entrega* de sí mismo a sí mismo en una posibilidad que ha heredado, pero que también ha elegido[162].

Según esto, destino no es un mero recepcionar (pasivo e inevitable) una determinada circunstancia de la vida, sino una entrega del Dasein a sí mismo, algo que el Dasein *hace* consigo mismo. En tanto que historicidad, el Dasein es siempre un heredero, sépalo o no, y en este sentido siempre ha recibido sus posibilidades. Pero solo en la propiedad, es decir, cuando se asume como destino es capaz de elegir esa posibilidad heredada, haciéndose transparente en su ser retomador de un legado. Es lo que expresa Einstein cuando reconoce que si ha podido mirar más allá de la mayoría es porque lo ha hecho desde los hombros de los gigantes que lo antecedieron. En cuanto destino el Dasein decide asumir un determinado legado para, a partir de él, seguir su propio camino, a diferencia de la ceguera cotidiana del Dasein caído que vive como *se* suele hacer, convencido, además, de la originalidad y del interés de su deambular. De ahí que para la impropiedad la propia existencia se erige a sí misma como modelo de sí, mientras que en cuanto destino, el existir *elige a su héroe* en un Dasein que ha sido y que, en cuanto tal, tiene el poder de interpelarlo. Pero esto es algo que el Dasein tiene que dejar-ser, jamás es algo que simplemente sucede. Se expresa así el íntimo interjuego que se da en este escogerse en un re-tomar posibilidades sidas. Como se puede apreciar, estas ideas heideggerianas están transidas de otredad, lejos de algunas interpretaciones que se han

[162] Ibid, p. 400.

hecho sobre su pensar en la línea de una concepción solipsística e hipertrofiadamente solitaria del hombre[163].

Si nos mantenemos firmes en la idea de que lo originario coincide con lo propio, es decir, en la idea de que solo en la existencia propia el Dasein se experiencia en forma originaria (da con su ser), tenemos que decir que el Dasein es, en el fondo de su ser, destino y que, solo por ello, puede ser «alcanzado por los golpes del destino». Pero que en cada caso el Dasein sea destino no significa que se asuma en cuanto tal, que se percate de ello en forma expresa. Cotidianamente, en la medida en que reina la impropiedad, el Dasein va de acá para allá como sarandeado por el viento de los avatares fortuitos del ajetreo diario. Solo en cuanto propio el Dasein existe expresamente como destino, es decir, toma entre manos (encuentra y elige) la posibilidad legada desde la cual se resuelve precursoramente abriendo su situación. El fenómeno del *destino* despliega fenoménicamente la idea de la historicidad (propia), la que a su vez expresa el concepto de la temporeidad (propia). En cuanto destino, el Dasein se re-apropia de sí mismo en un re-tomar su ser originario (llegar a ser lo que ya era):

> (...) solo un ente que como venidero sea cooriginariamente un ente que está siendo sido, puede, entregándose a sí mismo la posibilidad heredada, asumir la propia condición de arrojado y ser instantáneo para "su tiempo". Tan solo la temporeidad propia, que es, a la vez, finita, hace posible algo así como un destino, es decir, una historicidad propia[164].

---

[163] Baste recordar que todos los caminos intelectuales emprendidos por Heidegger con posterioridad a ST, tienen en el centro de su filosofar la confrontación con los grandes pensadores de Occidente (y, como veremos en el capítulo IV, de Oriente), que habría de suponer son los héroes que ha escogido el propio Heidegger para su propio caminar. Ideas tales como las de historicidad y destino, sirven de sustento existencial para la tarea filosófica de una destrucción de la historia de la ontología (Cfr. el Glosario al final). De este modo, filosofar no es otra cosa que emprender este camino de propiedad en el que se abren posibilidades desde la re-toma expresa de viejas preguntas tomando como ejemplo a los grandes maestros que han forjado sus propias respuestas. No sucedió lo mismo con la persona del filósofo, que se mantuvo siempre ajena al encuentro y llamativamente evitativa del diálogo con otros, con algunas pocas excepciones.

[164] Ibíd., p. 401.

Pero nos queda un último concepto decisivo para la aclaración de la idea de destino como ser propio del Dasein y, de este modo, para poder concluir nuestro recorrido hacia el fenómeno de la propiedad. Podríamos resumir esta idea postrera diciendo que *el Dasein existe destinalmente en forma expresa ahí donde la resolución precursora se convierte en repetición* [*Wiederholung*]. Meditemos esta idea re-tomando (una vez más) algunas palabras del propio Heidegger.

> La resolución que retorna a sí, y que se entrega a sí misma [la posibilidad heredada] se convierte entonces en la *repetición* de una posibilidad de existencia recibida por tradición. *La repetición es la tradición explícita*, es decir, el retorno a posibilidades del Dasein que ha existido. La repetición propia de una posibilidad de existencia que ya ha sido –que el Dasein escoja su héroe– se funda existencialmente en la resolución precursora; porque en ella se hace la opción que libera para el seguimiento combatiente y para la fidelidad a lo repetible. Si la repitente entrega a sí mismo de una posibilidad que ha sido abre al Dasein ya existido, esto no ocurre, sin embargo, para hacerlo nuevamente real [en la misma forma]. La repetición de lo posible no consiste en una restauración del "pasado" ni en una amarra del "presente" a lo ya "dejado atrás". (...) La repetición *responde* más bien, a la posibilidad de la existencia ya existida. Pero, la respuesta a la posibilidad, en el acto resolutorio, es, al mismo tiempo, *en su condición de instantánea*, una *revocación* de lo que en el hoy sigue actuando como "pasado". La repetición ni se abandona al pasado ni aspira a un progreso. En el instante, ambas cosas son indiferentes para la existencia propia[165].

Este largo pasaje nos recuerda que un final también puede extenderse más de lo esperado y que no siempre implica un mero cierre. A estas alturas resulta necesario un poco de paciencia para el análisis de estas ideas condensadas.

¿Qué significa que el destino del Dasein se dé cómo repetición[166]? Primero, en la repetición el Dasein advierte expresamente su

[165] Ibíd., p. 401.

[166] La palabra «repetición» no me parece la mejor para este contexto, sobre todo por la acepción que tiene dentro de la teoría psicoanalítica (Cfr. en ensayo de

pertenencia a una tradición y transparenta la posibilidad legada que está a punto de decidir precisamente como algo recibido, como algo ya-sido. El Dasein propio se asume como *heredero*, aún cuando no necesariamente como un continuador. Segundo, resolviéndose, es decir, asumiendo su posibilidad como legada, el Dasein no se dispone a restablecer *del mismo modo* la opción hecha por la existencia ya-sida, sino a *responder de un modo propio y auténtico* («para su tiempo») a la misma posibilidad de esa existencia ya-sida. Tercero, no se trata aquí de ningún tipo de romanticismo nostálgico de un pasado idealizado ni de un evolucionismo fanático y optimista devoto de un progreso indefinido, sino del hecho de que en la *elección* de esa posibilidad sida y en esa peculiar *respuesta* apropiadora el Dasein revoca el hecho pasado, es decir, lo disuelve como tal, para generar una nueva situación en el instante singular y propicio que brota de la propia resolución. Resplandece así un mundo que jamás ha sido antes, pero que, sin embargo, echa sus raíces en un acontecer sido que, de algún modo, nos resulta familiar.

En cuanto repitente el Dasein toma expresamente como ejemplo la existencia ya-sida de otro Dasein para despertar en sí mismo la primacía de ciertas posibilidades eminentes (dignas de lucha y fidelidad), es decir, para despertar en sí mismo el sentido y la necesidad de tomar una decisión respecto de esa posibilidad-pregunta, no para imitar a nadie, sino precisamente para emprender el propio camino. Aunque nos suene extraño, solo en la repetición de eminentes posibilidades sidas el Dasein hace posible para sí mismo una auténtica y genuina apropiación de sí. Este es el fundamento existencial de toda tradición religioso-espiritual, en la medida en que los seguidores de estos grandes maestros, en la medida en que lleguen a ser auténticos

Freud *Recordar, repetir, reelaborar*, 2001, pp. 149-157) contexto en el que significa la tendencia neurótica a tropezar una y otra vez con la misma piedra. Me resulta más pertinente la palabra re-tomar, para subrayar el hecho de 1. Mirar hacia atrás admirativamente y 2. Asumir el desafío de tomar una decisión inspirada en una existencia ya realizada. En todo caso, considerando esta salvedad, mantengámonos cerca de la terminología de nuestro pensador.

discípulos suyos, no hacen sino revivir las posibilidades enfrentadas por ellos e inspirarse en sus respuestas (decisiones)[167].

De este modo, la resolución precursora abre, por vez primera, la situación en la que el Dasein actúa (elige) las posibilidades que le son más propias en el instante, posibilidades que brotan de una explícita auto-transmisión de un legado peculiar, es decir, de posibilidades sidas dignas de ser repetidas en tanto que posibilidades.

> La resolución constituye la *fidelidad* de la existencia a su propio sí-mismo. La fidelidad, en cuanto resolución en disposición de *angustia*, es, al mismo tiempo, la posibilidad del respeto frente a la única autoridad que un existir libre puede reconocer: frente a las posibilidades repetibles de la existencia[168].

Se comprende de este modo, que justo ahí donde el Dasein es máximamente fiel a sí mismo en la propiedad de su existir resuelto, justo entonces (y para sorpresa de todo humanismo y, por supuesto, de todo existencialismo) no se toma a sí mismo como autoridad, ya que la auténtica libertad no es una mera autonomía, sino un reconocimiento respetuoso o, si se quiere, reverente de las viejas preguntas, de las antiguas posibilidades, ya enfrentadas por existencias ejemplares que han tenido el coraje de transitar sus propios caminos[169]. En la propiedad el hombre pierde el pedestal en que ha

[167] Precisamente esto es lo que se expresa en la célebre pregunta que se hacía una y otra vez el Padre Hurtado, a modo de guía personal, «¿Qué haría Cristo en mi lugar?». No se trata aquí de ser Cristo, sino de ser *como* él, esto es, de ponerse en su situación y de obrar según su espíritu en consonancia con el contexto histórico en el que nos corresponde habitar. Lo mismo sucede con la actitud del bodhisatva budista que ve en cada ser humano a un potencial Buddha (ser despierto), por lo que Buddha deja de ser alguien para transformarse en una cualidad realizable por cualquiera que siga el camino correcto.

[168] Ibíd., p. 406.

[169] Este es, seguramente, el sentido de las palabras proferidas por Heidegger en su ya célebre *Carta sobre el humanismo*, cuando dice: «Por eso, los pensadores esenciales dicen siempre las mismas cosas, lo cual no significa que digan cosas iguales.» (Heidegger, 2000, p. 89). Y este es el sentido profundo de la hermenéutica cuyo espíritu dialógico tanto va a enaltecer Gadamer: «La palabra interior 'detrás' de la pronunciada no significa otra cosa que este diálogo, el

estado subido durante tantos siglos en la historia de occidente, pero lo pierde no para caer en el vacío de una nada, sino para recobrarse en su verdadera «esencia», la cual está indicada en el punto bisagral que Heidegger está empeñado en mostrar, dado por la conjunción entre libertad y co-rrespondencia. Lo importante es mantenerse firme en la *diferencia* que hay entre aquello que se sigue en la *impropiedad*: el uno y las posibilidades públicas que de allí brotan, y aquello que se observa y reverencia en la *propiedad*: auténticas posibilidades vitales legadas por tradición y elegidas en tanto que interpelación cierta y apropiadora.

La diferencia recién mencionada, se expresa fenoménicamente en el experienciar de una estabilidad, en el logro de una posición, en la clarificación del propio habitar como el «lugar» en que todo comparece, en que todo se hace mundo. Y no se trata tan solo de un momento fugaz, de una especie de chispazo de propiedad, para hundirnos nuevamente, en un abrir y cerrar de ojos, en la indiferente y desvitalizada medianidad de la caída. Cuando el Dasein se torna *estable* en su ser sucede que se instaura, como quien se ha inoculado un antídoto contra la malaria, una *disposición* a un siempre posible resurgimiento de la situación del instante. El Dasein habita el mundo dispuesto a la propiedad, es decir, dispuesto a asumir todo lo que ella conlleva. «En la resolución radica la estabilidad existentiva que, por su esencia, ya ha anticipado todo posible instante que de ella brote»[170].

En toda esta meditación sobre la propiedad, en especial en estos pasos finales, se vuelve más y más clara la función ontológica

arraigo del lenguaje en nuestra existencia interrogativa y cuestionable por sí misma, un diálogo que ninguna proposición puede reproducir del todo: 'Lo que está expresado no es todo. Solo lo no dicho convierte lo expresado en la palabra que puede alcanzarnos'» (Grondin, 2002, p. 173). Esto significa que toda transformación existencial solo es posible porque somos una pregunta abierta, cuya respuesta parcial solo la podemos encontrar conversando con nuestra tradición, siendo en todo tiempo lo inefable precisamente eso que nos mantiene atentos y vigilantes. Vemos aquí la radical coincidencia entre Heidegger y Gadamer respecto de la fundamental función de lo oculto, del misterio, para un existir ético.

[170] Ibíd., p. 406.

fundamental que cumple el concepto de temporeidad, así como las nociones más encarnadas de historicidad y de destino que surgen de aquella. Lo que se juega, ontológicamente, en la experiencia de la propiedad es la expresión de una peculiar concepción del tiempo. Sé muy bien que esto es algo que ya dijimos antes, pero la *cuestión* que nos plantea el filósofo, así como el *modo* en que trata estos problemas, nos obligan a volver una y otra vez a las mismas cosas, aunque de maneras siempre renovadas e iluminadoras en insólitos sentidos, como si de un recorrido en espiral se tratara. ¿Qué quiero decir con esto? Simplemente que el entramado de la historicidad tal y como lo hemos desarrollado nos revela algo muy extraño para el sentido común: solo en la medida en que el Dasein asuma su muerte (exista como estar vuelto hacia el fin), es decir, en la medida en que se resuelva desde su finitud radical, solo entonces puede dejar aparecer una posibilidad heredada como la posibilidad propicia, dejándose tocar por el poder de lo digno de ser repetido. El haber-sido extrae su fuerza, de este modo, de un auténtico asumirse como venidero desde su mortalidad insuperable. Dicho en forma común y corriente: el pasado puede ser algo que nos está pasando solo en cuanto se lo deja venir desde un abrirse al futuro como el horizonte de la posibilidad insuperable. «El modo propio de estar vuelto hacia la muerte, es decir, la finitud de la temporeidad, es el fundamento oculto de la historicidad del Dasein», o como aparece más adelante: «A partir de los fenómenos de la tradición y la repetición, enraizados en el futuro, se ha vuelto claro por qué el acontecer de la historia propia tiene su peso en el haber-sido»[171].

Quisiera ahora discutir una idea que el filósofo propone en forma tan escueta como ambigua, y que tanta resonancia nos puede hacer a la luz de las decisiones que Heidegger tomó en los tiempos del Nacional Socialismo en la Alemania de los años 30, cuando por razones filosóficas (según palabras del propio Heidegger) creyó ver en el movimiento Nazi una cierta posibilidad de alcanzar algo así como

[171] Ibíd., p. 402.

una propiedad común[172], lo que inspira también su aceptación del rectorado de la Universidad de Friburgo, hechos de sobra conocidos, aunque insuficientemente fundados debido al enigmático y empecinado silencio que guardó el pensador durante casi toda su vida. ¿De qué se trata? En el mismo parágrafo donde Heidegger expone su concepción del destino como modo concreto de la historicidad del existir propio, señala en unas brevísimas líneas del párrafo sexto, algunas ideas (al parecer, según el tono en que las dice, muy importantes para comprender la propiedad auténtica del Dasein) sobre la necesidad de un destino común que trascienda la individualidad de cada Dasein hacia la «comunidad», hacia el «pueblo».

Las palabras rezan como sigue:

> Pero, si el Dasein destinal existe esencialmente, en cuanto estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como *destino común*. Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo. El destino común no es el resultado de la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como un estar-juntos de varios sujetos. Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Solo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destinal destino común del Dasein en y con su 'generación' es lo que constituye el acontecer pleno y propio del Dasein[173].

Con estas ideas, no se propone Heidegger desarrollar una filosofía política, sino más bien sembrar las bases para una fundamentación de un convivir cotidiano que también sea propio. De hecho, en este pasaje se expresa el simple hecho ontológico de que

---

[172] Decisión que, debo decirlo, resultó ser su mayor error y una muestra de gran miopía. Hoy sabemos, por lo demás, tras la publicación de los cuadernos negros (un total de 9 tomos que comenzaron su publicación en 2014), que Heidegger estaba convencido de la ideología Nazi más allá de razones puramente filosóficas, desde una serie de prejuicios injustificables desde cualquier punto de vista, sobre todo en lo que a su antisemitismo se refiere.

[173] Ibíd., p. 400.

aconteciendo el Dasein propiamente y, por acontecer en el modo del estar-en-el-mundo, es decir, como co-estar, solo así y desde ahí *puede* gestarse una convivencia, una vida en comunidad, *también* propia. Lo importante es aquí lo que este «también» pueda significar. Debe ser entendido desde la perspectiva de que el existir propio individual funda (hace posible) un convivir también propio. El acento sigue estando puesto en la existencia que es cada vez la mía, en la radical singularidad e intransferibilidad del más propio existir. La propiedad es un acontecimiento que puede transformar la existencia de cada cual, en la medida en que se tenga el coraje para dejarse tocar por la llamada. Sin embargo, y pese a lo evidente de este planteamiento, Heidegger agrega aquí una idea decisiva, tan importante como poco pensada. Si el logro de la propiedad individual no es, al mismo tiempo, una trasformación del modo de estar con los otros, entonces esa «propiedad» resulta inauténtica. No se quiere decir que primero me tenga que hacer propio yo para luego, más tarde (a lo mejor), ser propio en mis relaciones y vínculos con los demás Dasein. Se trata, más bien, de que todo lo dicho hasta aquí sobre la propiedad existencial conlleva, por su tendencia misma, un modo de vincularse respetuoso y amoroso con el otro, en una especie de hermandad que brota de la co-apertura de una misión en común[174]. La noción «destino común» sugiere la idea de una alianza que hace suya *del mismo modo* una determinada tradición para, a partir de ahí, forjar cada cual su propio camino. No se trata de que todos pensemos igual; lejos de esto la invitación es aquí a asumirnos como herederos (cada cual elige a su héroe) capaces de soportar, en el acto resolutorio instantáneo, la *simplicidad* de la más propia existencia.

[174] Por supuesto que esta interpretación es un intento benévolo de extraer lo más luminoso de un pensamiento que en la práctica estuvo teñido por un fanatismo ideológico cuyos claros sellos son el etnocentrismo alemán y la discriminación racial.

Capítulo IV

Hacia una ética más allá de *Ser y tiempo*, y más allá de Heidegger

Hasta aquí pudiera parecer que la concepción ética de Heidegger se orienta hacia un cierto decisionismo[1], ya que es siempre el Dasein de cada quien el que tiene que resolverse a abrir una situación para volverse propio. En este sentido, nos encontraríamos ante una ética con un marcado tinte voluntarista. Sin embargo, según mi interpretación, esto está muy lejos de ser así. El Dasein se resuelve no por fuerza de voluntad, sino por escuchar y obedecer el llamado de la consciencia. Recordemos que este llamado proviene desde nuestro propio ser y, al mismo tiempo, desde «más allá» de él. En este «más allá» se esconde lo principal de la ética heideggeriana y de ello, precisamente, el filósofo prefiere callar. Sin embargo, el mismo Heidegger enseñó con prodigiosa sistematicidad que eso que lòs pensadores callan es lo más digno de ser pensado y, agrego, encarnado. Es claro que ese «más allá» se refiere al ser, pero de qué se trate este ser no es para nada algo claro.

---

1 Esta es, en efecto, la línea de interpretación de Philipse (1999) en su artículo *Heidegger and Ethics*.

Para hablar de este ser (y su relación con el Dasein) que en *Ser y tiempo* queda callado creo que es pertinente re-tomar algunas de las líneas maestras del pensar del así llamado «segundo Heidegger», que se expresan en las obras posteriores a 1930. En general, nos encontramos en ellas con que el Dasein mismo deja de estar en el foco de atención del filósofo para entrar en un tejido complejo de reflexiones acerca del ser en tanto que «eso» que nos interpela. Se revela así la vocación nítidamente onto-céntrica del pensamiento ético de nuestro pensador. Por eso es que nos encontramos con un interés creciente por los rasgos de nuestra época y de nuestra situación humana en medio de ella. Por eso es que nos encontramos con una manera de comprender al ser en cuanto *Ereignis*, es decir, como acontecimiento que en su desplegarse requiere del Dasein de maneras que se nos imponen implícitamente y que, en ellas mismas, están las semillas de todo modo alternativo de habitar el mundo. De aquí que incluso la noción misma de «pensar» venga a significar algo tan inusualmente diferente, precisamente en la dirección de sacar al pensar del ámbito de lo intelectual y voluntario, para situarlo en la dimensión de la recepción de los «mandatos» del ser y de la posibilidad de corresponder a ellos. Así lo expresa nuestro pensador, en el giro que da a la importante palabra «significar», en su relevante obra *¿Qué significa pensar?:*

> Significar es un llamar y convocar, un solicitar-a-venir y, de esta manera, un dirigir que remite a un hacer o no-hacer, o también a algo más esencial aún (...)
>
> ¿Qué es lo que nos significa que pensemos? Al desarrollar esta pregunta vemos que nos pregunta: ¿de dónde nos llega el llamado del designio del pensar? ¿En qué consiste este designio?[2]

Por eso es que la ética que aquí se nos propone no puede tener como centro la voluntad humana, sino un mantenerse despierto y dispuesto para comprender las llamadas del ser, en tanto que

[2] Heidegger, 2005, p. 121.

situación concreta en el mundo. Mantenerse en esta disposición implica volvernos auténticos preguntadores o, mejor aún, ser pregunta. Heidegger lo expresa, con la opacidad sugerente de su decir, del siguiente modo:

> La verdad del ser [Seyn] deviene indigente solo a través de los que preguntan. Ellos son los verdaderos *creyentes*, porque –inaugurando la esencia de la verdad– se detienen en el fundamento (...)
>
> Los *que preguntan* –solitarios y sin el remedio de un encantamiento– sientan el nuevo y máximo rango de la instancia en el centro del ser [Seyn], en el esenciarse del ser [Seyn] (el evento) como el centro[3].

En esta ética ex-céntrica u onto-céntrica, se mantienen las diferencias al interior de lo mismo. La distinción entre un existir impropio y uno propio dará paso a la distinción entre un pensar calculador y uno meditativo, así como a una entre un habitar técnico y uno poético. Comencemos, al igual que al inicio de estas reflexiones, mostrando qué significa pensar/habitar calculadora o técnicamente. Son muchos los excelentes comentarios que podemos encontrar acerca de esta distinción ética fundamental[4], sin embargo, ahora solo me centraré en lo esencial de estas nociones. Habitar el mundo técnica y calculadoramente significa concebir y tratar a la naturaleza como un almacén de recursos infinitos permanentemente disponibles para el hombre, donde el deseo, la voluntad y la planificación humanas están por encima de cualquier otra consideración, incluso por encima de la posibilidad de autodestruirnos, tal y como está sucediendo precisamente en este período de la historia de la humanidad sobre la tierra. Para habitar de este modo, el Dasein requiere autoconcebirse como un ente separado del mundo, cuyo rasgo esencial sería el re-presentar este mundo, viviendo en una

3 Heidegger, 2003, p. 28.
4 Recomiendo, para quien quiera profundizar en este punto, especialmente los siguientes textos: Rodríguez, 1994; Acevedo, 1999; Cavallé, 2000 y Brito, 2011, entre muchos otros.

imagen de este en lugar de abrirnos a lo que el mundo mismo «nos dice» a través de sus múltiples señales

> El entretejido de ambos procesos, decisivo para la esencia de la Edad Moderna, que hace que el mundo se convierta en imagen y el hombre en subjectum, arroja también una luz sobre el proceso fundamental de la historia moderna, el cual a primera vista, parece casi absurdo (...) Este nombre [humanismo] designa aquella interpretación filosófica del hombre que explica y valora lo ente en su totalidad a partir del hombre y para el hombre[5].

En este modo de habitar el *ethos* del Dasein queda reducido a una lógica de medios y fines en la que el consumo ocupa el centro de interés para la humanidad: todo deviene mero recurso y las relaciones se convierten en potencial ganancia. El Dasein queda atrapado en esta órbita instrumental, dependiente a niveles adictivos del mundo técnico que él mismo ha construido, encerrado en la ilusión de que cada vez necesita más técnica y más aseguramiento calculador para conservar la comodidad desquiciada que el así llamado «primer mundo» se ha acostumbrado a naturalizar.

Dentro de este mismo diagnóstico epocal se mantiene la tesis de Byung-Chul Han, filósofo coreano-alemán cuyos libros han tenido un inusual impacto en un público no experto. La idea básica que nos propone Han (2012), inspirado en el concepto de técnica de Heidegger, es que nuestra sociedad está regida por el *rendimiento* y por un exceso de *positividad*. Esto significa que la humanidad contemporánea ya no necesita jefes que la obliguen a estar en «modo producción», sino que este mandato ha sido internalizado y transformado en una auto-exigencia feroz y constante que nos muerde como un bulldog generándonos un estado constante de ansiedad y estrés, tal vez las mayores epidemias psicológicas de nuestro tiempo. La positividad se refiere al hecho de que estamos en una sociedad plagada de posibilidades desde una mentalidad muy particular que tiene una tendencia compulsiva a decir que sí a todo, sin medir

---

[5] Heidegger, 2000, p. 76.

límites, hasta los extremos del agotamiento y de la ilusión de poder hacerlo todo. La sociedad del cansancio de Han es el resultado lógico e inevitable de un mundo técnico en donde todo es mero recurso para la propia satisfacción y donde la productividad se convierte en una diosa implacable y cruel, disfrazada de buenas intenciones y, sobre todo, de pseudos-beneficios psico-sociales a partir del dogma de una economía del crecimiento indiscriminado que beneficia a unos pocos en desmedro de casi todos, labrando el camino para un desastre global.

En contraposición, el Dasein tiene siempre la posibilidad de habitar el mundo de una manera completamente diferente, aunque siempre a partir de este mundo técnico que representa nuestro «medio ambiente» habitual: podemos habitar meditativamente en y para el mundo. En este sentido debemos comprender la idea heideggeriana de «superación de la metafísica», es decir, no como un estar por encima de ella o de dejarla atrás, sino más bien como un recuperarse de una infección de la que no podemos huir, sino a lo sumo ir ganando cierta inmunidad en medio de ella: «Propiamente hablando, no se trata de una superación que dejase atrás lo así superado, sino de un 'sobreponerse a y reponerse de la metafísica', como de una enfermedad o de un dolor»[6]. El principal atributo de este habitar reponedor consiste en el cultivo de una actitud que Heidegger (retomando una palabra clave del místico alemán medieval Eckhart) llamará *serenidad (Gelassenheit)*:

> Desasimiento (*Abgeschiedenheit*), ecuanimidad de ánimo ante las cosas, apertura al misterio (*die Offenheit für das Geheimnis*), dejar ser al Ser; todas estas expresiones nos aproximan al significado del término Gelassenheit, y todas ellas nos hablan de un «entre»: de un sostenimiento entre el sí y el no[7].

Así, el Dasein resuelto de *Ser y tiempo* viene a significar, en el pensamiento posterior de Heidegger, un habitar plenamente abierto

[6] Cerezo en Navarro y Rodríguez, 1997, p. 82.
[7] Cavallé, 2008, p. 505.

al mundo que se desvela en cada situación, habitar que precisamente por estar abierto y despierto al todo de la situación es capaz de simplemente mantener su presencia y dejar que las cosas sean como son: aceptación es el nombre que podemos dar a este modo de relacionarnos con las cosas. En esta activa aceptación radica lo medular de la ética heideggeriana, en la medida en que aceptar implica un tipo muy especial de acción en y para el mundo, y no solo para sí del hombre.

Nos encontramos, de este modo, con una de las ideas claves del pensar ético de Heidegger: el tipo de *acción* que surge de un habitar meditativo[8]. La metafísica occidental devenida en reflexión técnico/calculadora nos ha acostumbrado a entender toda acción como un efectuar algo concreto en el mundo, efectuar que está movido, explícita o implícitamente, por una voluntad que quiere o desea algo. Desde una perspectiva ética esto se ha traducido en concepciones, al estilo sartreano[9], que enfatizan la acción del hombre como realización de sí mismo. En este sentido, solo es válida una acción que produzca un efecto evidenciable en el mundo. En contraposición, Heidegger nos propone un tipo de acción más radical y sutil, así como más íntegra por parte del hombre como unidad de teoría-práxis, aunque potencialmente más poderosa. Reflexionando sobre la idea del «otro pensamiento» en Heidegger señala Carrasco (1996):

> Por este motivo, el «otro pensamiento», que es también en un sentido, «ética original», debe también renunciar a pensar la eficacia en términos de efectuar un efecto. El pensamiento es unidad, síntesis, acuerdo, correspondencia, por consiguiente desde que existe, viene ya «realizado». Su «realización» consiste en existir como pensamiento, no exige un ulterior paso a la acción[10].

[8] Para una reflexión más extensa sobre este problema ver el sugerente artículo de Carrasco, 1996, *Heidegger y la Ética*.

[9] Cfr. el ensayo *El existencialismo es un humanismo*, Sartre, 2002.

[10] Carrasco, 1996, p. 86. Este excelente ensayo resulta de especial interés para comprender qué entiende Heidegger por acción ética.

Esto significa que la acción ética surge espontáneamente ahí donde se reúne nuestro ser y el llamado del mundo en un momento puntual. Lo peculiar de esta acción consiste en que no se trata de un comportamiento manipulador evidenciable desde lo externo, sino en una actitud o disposición especial. Heidegger se refiere a esto diciendo:

> Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente «sí» y «no» al mundo técnico con una antigua palabra: *la Serenidad (Gelassenheit) para con las cosas*[11].

Siguiendo a Cavallé[12] en su comentario de esta palabra clave, nos encontramos aquí con una experiencia humana que trasciende la dicotomía entre actividad y pasividad, hacia un simple mantenernos presentes, abiertos y respetuosos hacia las personas, la naturaleza y las cosas, lo que implica quitar de en medio las interferencias propias del yo y de la voluntad, que todo lo miden desde una ganancia autocentrada. En esta actitud nos liberamos del yugo de nuestros deseos y despertamos una consciencia viva de pertenecer a un entramado mayor, del que solo somos una pequeña aunque singular parte. A este entramado mayor que es el mundo Heidegger lo llama, en su texto recién mencionado, *misterio*. El mundo se nos desoculta como misterioso cuando no queremos nada en especial *de* él, aunque lo queremos todo *con* él. Desde aquí podemos comprender expresiones enfáticas que utiliza nuestro filósofo en otros textos, en referencia a la relación Dasein-mundo-ser, tales como: el hombre como «pastor del ser», el habitar como «proteger» o el cuidar de un otro o de una

[11] Heidegger, 1994, p. 27.
[12] Cavallé, op. cit.

cosa «amándola»[13]. Y para dejar que esta actitud se abra en nosotros no necesitamos nada muy complejo, sino simplemente aprender el arte de estar verdaderamente presente en cada momento.

> Por otra parte, cada uno de nosotros puede, a su modo y dentro de sus límites, seguir los caminos de la reflexión. ¿Por qué? Porque el hombre es el *ser pensante, esto es, meditante.* Así que no necesitamos una reflexión «elevada». Es suficiente que nos demoremos junto a lo próximo y que meditemos acerca de lo más próximo: acerca de lo que concierne a cada uno de nosotros aquí y ahora[14].

Pero dijimos al comienzo de este capítulo que nuestra intención ahora es llevar esta reflexión más allá de Heidegger y ponerla en relación con los dilemas de nuestro mundo actual. A este respecto, en lo que sigue quisiera que nos detengamos en dos fenómenos de la máxima importancia, por lo demás íntimamente entrelazados con los postulados de Heidegger. El primero, se refiere al eco que podemos encontrar en la actualidad entre las ideas recién expuestas del Heidegger tardío y la principal crisis ética de nuestros tiempos: la degradación ecológica, cuya principal forma de manifestación está dada por el progresivo (y tal vez imparable) proceso de calentamiento global. Tal vez alguien piense, en este punto, que hay tantos otros problemas tanto o más importantes que el que aquí señalo. En mi opinión, quien así piense, es porque no ha pensado aun suficientemente. Es como si en una familia nos pusiéramos a discutir acerca de por qué no renovar los muebles o por qué no tener una piscina en el jardín, mientras la casa se cae a pedazos. Quisiera detenerme en lo que considero la médula de este problema: nuestra relación con el planeta, nuestra forma de comprender y de relacionarnos con la naturaleza ha estado marcada por un situarnos por encima de ella y de tratarla, siguiendo a Heidegger[15], como mero recurso disponible, como un almacén de materias primas y de posibilidades

---

13 Cfr. Heidegger, 2000; y el ensayo *Construir, habitar, pensar*, en Heidegger, 2003.
14 Heidegger, M., 2000, p. 19.
15 Cfr. el ensayo *La pregunta por la técnica*, en Heidegger, M., 2003.

para la ganancia humana. Este modo de habitar técnico ha llegado a tal nivel que desde comienzos de este siglo XXI los científicos dedicados al estudio de la geología y la atmósfera han comenzado a plantear que nos encontramos en una nueva época geológica: el Holoceno ha dado paso al ¡Antropoceno![16] Esto significa que el principal factor de impacto sobre la composición de la tierra y de la atmósfera somos nosotros, los humanos. Y, por desgracia, no se trata de un impacto positivo[17]. Nuestro planeta se está llenando de elementos tóxicos como irradiación, concreto, plástico, gases de efecto invernadero, entre otros muchos. El diagnóstico filosófico que hiciera Heidegger en los años 50 del siglo pasado se ha convertido en evidencia científica en nuestra época actual. Esto, por sí mismo, debiera dar mucho que pensar y qué hacer. Lo principal sería ver si la «solución» que propone nuestro filósofo puede ser asumida por la humanidad actual. Hoy más que nunca necesitamos comprender y encarnar una ética trans-humanista o eco-céntrica en la que el llamado del mundo, y muy especialmente los reclamos de la naturaleza, despierte en nosotros una disposición y una acción en sintonía con la situación planetaria.

> Durante la revolución agrícola [iniciada hace unos 12.000 años], la humanidad silenció a animales y a plantas, y convirtió la gran ópera animista en un diálogo entre el hombre y los

---

16 Para una comprensión más profunda de este concepto clave de nuestra época, Cfr. Steffen, Crutzen and McNeil, 2007 y Harari, 2016. Resulta ilustrativo poner atención a los siguientes datos que menciona Harari (2016) para dimensionar el alcance del Antropoceno: «Hace decenas de miles de años, cuando nuestros antepasados de la Edad de Piedra se extendieron desde África Oriental al resto del planeta, ya cambiaron la flora y la fauna de todos y cada uno de los continentes e islas en los que se asentaron. Causaron la extinción de todas las demás especies humanas del mundo, del 90 por ciento de los grandes animales de Australia, del 75 por ciento de los grandes mamíferos de América, y de alrededor del 50 por ciento de todos los grandes animales terrestres del planeta... y todo esto antes de que plantaran el primer campo de trigo, modelaran la primera herramienta de metal, escribieran el primer texto o acuñaran la primera moneda» (pp. 90-91).

17 Para una comprensión histórico-reflexiva del rol destructivo que ha desempeñado la humanidad desde el comienzo mismo del *homo sapiens* como homínido capaz de imaginar el mundo y desprenderse de la realidad inmediata, ver el lúcido y esclarecedor libro de Harari, *De animales a dioses*, 2015.

> dioses. Durante la revolución científica [iniciada hacia unos 500 años], la humanidad silenció también a los dioses. El mundo pasó a ser un espectáculo individual. La humanidad estaba sola en un escenario vacío, hablando consigo misma, sin negociar con nadie y adquiriendo enormes poderes exentos de obligaciones. Habiendo descifrado las mudas leyes de la física, la química y la biología, la humanidad hace ahora con ellas lo que le place (Harari, 2016, pp. 113-114).

El segundo fenómeno que quisiera proponer para nuestra reflexión, refiere a las conexiones que hay entre el pensamiento ético de Heidegger y las orientaciones que emanan de algunas de las tradiciones orientales más importantes que han entrado en diálogo con la mentalidad y el estilo de vida occidental: me refiero al budismo y al taoísmo[18]. En palabras de May:

> Ahora que se ha demostrado que el pensamiento de Heidegger fue influido por las ideas de la tradición filosófica del Este asiático, todo un capítulo de la historia de las ideas del Occidente moderno precisa ser re-escrito [...] Las lecturas de los textos heideggerianos habrán de ser realizadas desde ahora con lo que Nietzsche denominó un «ojo trans-europeo»[19].

[18] En sí mismo este sería un tema de indagación relevante y de hecho lo ha sido. Sin embargo, aquí solo señalaremos algunas ideas especialmente sugerentes para esclarecer la dimensión ética del pensamiento de Heidegger. Baste la siguiente cita, tomada de un texto en el que el filósofo (bajo la figura de un Inquiridor) dialoga con un representante del pensamiento oriental (bajo la figura del Japonés), para mostrar el reconocimiento que el propio Heidegger hace acerca de esta afinidad: «J. Hasta donde soy capaz de seguir lo que usted dice, presiento un parentesco muy oculto con nuestro propio pensamiento, precisamente porque su camino de pensamiento y su modo de hablar son tan 'otros'. I. Lo que usted acaba de admitir aquí me pone en tal agitación que solo puedo controlarme porque permanecemos en el diálogo» (Heidegger, 2002, p. 102). Quisiera afirmar, en todo caso, que el encuentro entre la filosofía y la ciencia occidentales con la espiritualidad oriental, muy en especial con el budismo, constituye, a mi juicio, el mayor acontecimiento que haya experimentado el pensamiento occidental moderno desde el Renacimiento. Las consecuencias de este diálogo son todavía impredecibles y, quisiera creer, preñadas de oportunidades esperanzadoras.

[19] May en Cavallé, 2008, p. 345.

En esta dirección, quisiera poner bajo nuestra mirada un breve fragmento del Tao Te King, con el propósito de profundizar nuestra comprensión de esa actitud ética que Heidegger llama propiedad o serenidad: «Cuando se pierde el Tao se recurre a la virtud; cuando se pierde la virtud se recurre al amor; cuando se pierde el amor se recurre a la justicia; cuando se pierde la justicia se recurre a la moral»[20]. En este pasaje esencial encontramos una descripción del proceso de degradación que se da en nuestra relación con el ser, poniendo de relieve en forma implícita qué significa habitar el mundo éticamente. El Tao, en cuanto palabra clave del taoísmo, significa el sentido del orden natural, la ley eterna o tejido primordial de lo real. Vivir de acuerdo con el Tao implica comprender y actuar en el mismo sentido del orden natural, en sintonía con cada situación, en una actitud que considera el bien mayor de la totalidad de lo que es, es decir, de la naturaleza. Cuando se pierde este modo de habitar, respetuoso y protector (en palabras de Heidegger), la humanidad se ve obligada a reglamentar de diversas formas el modo de vivir los unos *con* los otros y del hombre *con* la naturaleza. Aparecen así los modos deficientes de habitar en degradación progresiva: virtud, amor, justicia y moral. Podríamos decir que la virtud es la forma más cercana que la humanidad, alejada del Tao, puede encontrar para intentar preservar el orden natural y que la moral es ya una manera extremadamente distante del Tao y, por consiguiente, altamente ineficiente desde el punto de vista de lo que pretende. La moral corresponde, desde esta perspectiva, a un modo máximamente alejado de un habitar ético. En este sentido, moral es el nombre para un conjunto de normas y principios que pretenden reglamentar desde la razón, en consonancia con el pensar metafísico, el modo de vida de las personas, las que (por el hecho de estar desconectadas con el orden natural o, en palabras de Heidegger, por haber olvidado el ser) no encuentran la manera concreta de encarnar este conjunto de ideales abstractos. La humanidad entra entonces en la lógica de la obediencia calculada que no pretende otra cosa que evitar contraer culpas concretas respecto de esto o aquello. Esta es una forma

[20] Lao Tse, 1995, XXXVIII.

radical de comprendernos como fuera del entramado del mundo, de aislarnos en nuestra subjetividad y de perder el rumbo respecto del sentido del acontecer del ser y de sus llamados.

Nos detendremos ahora un momento en la actitud ética que propone la espiritualidad budista[21]. Al igual que en el taoísmo y que en el planteamiento de Heidegger, en el budismo encontramos una concepción no-dual de la relación entre el hombre y el mundo, la que puede ser formulada así: lo que le hago al mundo me lo hago a mí y lo que me hago a mí se lo hago al mundo. Se trata aquí de un hacer en sentido amplio, que involucra todo pensamiento, toda emoción, toda sensación física y todo comportamiento concreto. En este sentido, cualquier semilla que haya en nuestra consciencia, en la medida en que le vamos prestando atención va creciendo en nosotros realizándose como realidad en el mundo. Podemos comprender así cualquier actitud humana, por ejemplo, nuestros prejuicios hacia los demás. Para que el racismo llegue a ser una realidad en un individuo o en una sociedad, primero tuvo que ser cultivado como pensamiento y como emoción, en este caso, de rechazo hacia un determinado grupo de personas. Con el tiempo, y en forma casi imperceptible, la odiosidad va creciendo hasta que una creencia engañosa alimentada por nuestra atención termina por convertirse en una «realidad». Dejamos de ver nuestras creencias como creencias y comenzamos a creer que así son las cosas, que tales personas son flojas y tales otras

[21] Lo dicho aquí se aplica, de igual manera, a la versión más contemporánea y occidentalizada del budismo (en palabras de Joseph Goldstein, 2005), conocida bajo el nombre de *mindfulness*. Usualmente se traduce esta palabra como atención plena, y fue introducida en el mundo occidental primero por el maestro zen vietnamita Thich Nhat Hanh en un inspirador libro llamado *El milagro de mindfulness* (2014b), y luego extendido y puesto en un fecundo diálogo con la psicología y la neurociencia por el biólogo norteamericano Jon Kabat-Zinn, principalmente a través de su influyente libro *Vivir con plenitud las crisis* (2016), esto hace casi 40 años. Mindfulness ha sido incorporado a nuestra sociedad y nuestra cultura del rendimiento principalmente como una práctica que permite, con disciplina y motivación, generar un modo de habitar más equilibrado, con menos distracción y más presente y abierto al momento presente. La enorme cantidad de investigaciones que avalan su eficacia en pro de mejorar nuestra calidad de vida en diversos contextos son inabarcables y contundentes. En todo caso, para efectos de nuestra reflexión, nos quedaremos en algunas ideas que le son fundamentales a esta práctica, manteniendo el foco en su dimensión ética.

son aprovechadoras, por ejemplo. De esta forma, nuestras propias limitaciones y nuestro propio sufrimiento se vuelven sufrimiento del mundo. Así lo explica el maestro budista Zen Thich Nhat Hanh:

> Cuando está suficientemente lúcido, no culpa o castiga, sino que maneja la situación con comprensión y amor (...)
>
> Nuestra responsabilidad como humanos es transformar nuestro sufrimiento para transformar el sufrimiento de los que nos rodean[22].

He aquí las dos palabras claves de la ética budista: comprensión y compasión. En un sentido profundo, comprender significa ir cultivando un modo de habitar *sabio*, en el que vamos comprendiendo cómo funciona el mundo, muy especialmente, en el sentido de lo que Nhat Hanh llama inter-ser. Para la visión budista las cosas de la realidad no son algo sustancial y aislado sino que cada cosa inter-es con todas las demás. En este tejido inmenso y orgánico se manifiestan y se disuelven todos los fenómenos, en un proceso continuo en el que la interdependencia y la impertinencia parecen ser el sello de la realidad toda. La sabiduría consiste en vivir de acuerdo con esta comprensión y de actuar en consecuencia. Por su parte, y en íntima conexión con lo anterior, la acción ética está caracterizada por un habitar *compasivo* en y con el mundo. La compasión es una cualidad de la consciencia por medio de la cual todos los seres forman parte de una gran familia, de la cual cada uno de nosotros también forma parte. De ahí que el sufrimiento de otro pueda ser sentido como mi propio sufrimiento y que el alivio de su sufrimiento implique aliviar nuestro propio sufrimiento.

Pero ¿cómo se puede realizar el cultivo de una actitud sabia y compasiva? Para el budismo la clave está en cómo relacionarnos con nuestros pensamientos, ya que estos son los que gobiernan nuestras vidas y tienden a realizarse en el mundo, además de un modo habitualmente automático e inadvertido. Observemos con atención la siguiente afirmación del monje budista francés Matthieu

22 Nhat Hanh, 2005, p. 33.

Ricard: «No se trata de bloquear los pensamientos, sino de permanecer simplemente en un estado de presencia mental despierta, de limpidez, de conocimiento, en el que los pensamientos discursivos se calman»[23]. Vemos, entonces, que de lo que se trata es de apaciguar y domesticar cierto tipo de pensamientos, llamados por Ricard «discursivos». Estos pensamientos son juicios mentales que comentan todo el tiempo acerca de lo que está sucediendo o traen al presente hechos pasados o posibilidades futuras, dándole a la mente ordinaria un carácter bullicioso, ajetreado, empañado. Coincide muy bien con eso que el Heidegger de *Ser y tiempo* llama habladuría y que el Heidegger tardío nombra como pensar calculador. Cuando esta forma de pensar se calma, es decir, cuando esta mente se vuelve silenciosa, entonces el ser del hombre resplandece en su puro estar consciente del momento presente, aceptando lo que está sucediendo, es decir, comprendiéndolo sin interferir, sin desear que las cosas sean de otra forma. Solo así nos volvemos uno con lo que es y uno con nosotros mismos, lo que significa alcanzar un estado de integración y armonía.

Es notable la diferencia entre la actitud ética que venimos desarrollando y el predominio de la moral en nuestra cultura occidental. La siguiente afirmación de Ricard nos puede ayudar a aclarar más esta diferencia abismal:

> La separación entre el mundo de las ideas y el del ser es tan grande que quienes promulgan esos sistemas filosóficos [muy especialmente los filósofos modernos] ya no tienen necesidad de convertirse ellos mismos en su ilustración viviente. En la actualidad es algo perfectamente admitido que se puede ser un gran filósofo y, a la vez, alguien a quien nadie pensaría en tomar como ejemplo en el plano individual[24].

He aquí la ya tan acostumbrada disociación que ha predominado en el pensar metafísico entre lo que pensamos y lo que hacemos. Esta disociación ha pasado, por supuesto, al quehacer de la ciencia, de la política y de la vida cotidiana de cada quien, con tal nivel de

[23] Ricard, 1998, p. 55.
[24] Ibíd., p. 213.

transparencia que es muy difícil siquiera cuestionar esta evidente incoherencia. La potencia del postulado heideggeriano respecto de un existir ético radica, precisamente, en el socavamiento de esta disociación y en un sobreponerse por parte del hombre en su vida cotidiana, único terreno posible para la ética, a esta fragmentación de su ser y a este apartarse del mundo, recuperando un sentido de la totalidad en cuanto entramado inter-dependiente, tal y como lo hemos visto respecto de las coincidencias entre el pensar de Heidegger y las tradiciones taoísta y budista. En este sentido, el párrafo citado nos entrega una idea valiosa para comprender la posibilidad de despliegue de un habitar ético en el mundo: la vía del ejemplo.

Siguiendo la dirección de la «vía del ejemplo», nos encontramos con una propuesta viva y clara en el biólogo y filósofo chileno Francisco Varela. Este autor ofrece una explicación de la ética en la línea de una destreza a entrenar más bien que un conocimiento a aprender. Un maestro ético aprende este arte y lo va dominando en la acción misma de ser y actuar éticamente, al modo como un pianista se va volviendo mejor pianista con la práctica, con el estar junto a, e interactuar con, el piano y sus posibilidades. En una exposición que realiza Varela sobre la concepción ética en Mencius[25], señala lo siguiente: «[la persona virtuosa] No actúa la ética, sino que la encarna, así como un experto encarna su know-how»[26]. Esta afirmación saca a la ética del plano dual en que pensamiento y acción son dos cosas diferentes, para situarla (tal como lo hace Heidegger) en el plano del habitar, solo que aquí se agrega algo fundamental: este habitar está siempre *encarnado*, es decir, se realiza en el cuerpo y en la situación que se abre a partir de nuestra corporalidad. De este modo, toda disposición y toda acción son corporales, sea como postura corporal o como movimiento específico, respectivamente. Esto significa que cuando emerge en nosotros una comprensión de lo que está pasando, esto se experiencia como un modo de estar dispuesto de nuestro estar-corporalmente-en-el-mundo, quedando inmediatamente actuada esta comprensión, al menos como disposición

25 Pensador confucionista del siglo IV a. C.
26 Varela, 1992, p. 34.

o modo de estar corporalmente presente en la situación. De ahí que eso que Heidegger llama «pensar meditativo» o que el budismo llama «atención correcta», se expresen concretamente como una forma de estar despierto, erguido y energizado atencional, emocional y corporalmente. La acción ética se convierte en una manifestación espontánea, que no requiere de abstractas y sofisticadas reflexiones.

En sintonía con lo recién mencionado, el «aprendizaje» ético no puede darse por medio de una verbalización[27] desde un sujeto que sabe a otro supuestamente desprovisto de ese saber, sencillamente porque no se trata de un saber, sino de una destreza o cualidad del propio ser. El modo de transmisión de esta ética originaria y vocativa se da por medio de dos procesos naturales básicos. Uno de ellos, según Varela, es la *extensión*, proceso por medio del cual practicamos el estar despiertos a la situación presente primero en un dominio acotado, como puede ser el estar presente a la propia respiración y al cuerpo con cierta regularidad, para luego extender esta consciencia a ámbitos cada vez más amplios de nuestro habitar el mundo. En palabras del autor: «Los verdaderos expertos éticos actúan a partir de inclinaciones que han trasladado a otras situaciones, no de reglas aceptadas»[28]. El otro proceso es el que llamo *irradiación*[29], el que consiste en el natural «contagio» que se produce entre unos y otros respecto de nuestras formas de estar presentes. En especial, una persona que esté aclarada en su habitar en una situación específica o, en otras palabras, que esté plenamente presente, abierto, acogiendo lo que sea que esté sucediendo, hace una *invitación silenciosa y sutil* a quienes lo rodean a entrar en este modo del habitar o, al menos, por contraste invita a que los otros (tal vez perdidos en las elucubraciones de la habladuría y del cálculo de posibilidades) puedan encontrar un modo alternativo de estar en la situación presente. Como dice Nhat Hanh en muchos de sus libros, si queremos ayudar a que haya paz en el mundo tenemos que comenzar por ser nosotros mismos esa paz. De este modo, una manera efectiva de cultivar un modo de ser ético

27 Nótese cuán obsoletos resultan los esfuerzos moralizantes en la línea del sermón o de la pedagogía, del tipo que sean.

28 Varela, 1992, p. 34.

29 Brito, 2011.

puede ser entablar relaciones con personas sabias y compasivas, así como ser conscientes de que de una u otra forma también nosotros ejercemos una función ejemplificadora, querámoslo o no.

Así las cosas, y volviendo a hacer presente la actual situación crítica de nuestro mundo (tanto natural como socio-cultural), resulta de suma urgencia recobrar el sentido común y volver a comprender la ética no como un objeto de mera reflexión, sino como un modo concreto y posible de nuestro habitar, en el que está en juego mucho más que nuestro bienestar individual, incluso mucho más que el bienestar de «los nuestros», ya que ese bienestar está inevitablemente entretejido con el bienestar del planeta en su conjunto y de la humanidad como una sola familia[30]. El implícito pensamiento ético de Heidegger, es mi convicción, ofrece un camino claro (y más potente, en la medida en que lo hacemos confluir con la comprensión y la práctica de las tradiciones orientales) para comenzar a andar un camino respetuoso y acogedor con ese ser misterioso, del que solo formamos una pequeña parte:

> Solo que la Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio no nos caen nunca del cielo. No a-caecen fortuitamente. Ambas solo crecen desde un pensar [meditar] incesante y vigoroso (...)

[30] Me parece importante recordar aquí que los planteamientos éticos de Heidegger no se hallan aislados en el contexto del pensamiento occidental. Hay muchos otros pensadores que sería necesario visitar para encontrar en ellos otros matices sobre estas mismas ideas centrales: la peculiar crisis de nuestra época moderna, el desvío materialista y externalizante en que hemos caído en las sociedades llamadas «desarrolladas», así como la necesidad de recobrar un contacto vivo con nuestra simplicidad, nuestra hermandad como seres humanos y nuestro lugar en la naturaleza. Entre ellos, me son de especial inspiración autores como Erich Fromm, Carl Jung y Hermann Hesse, entre tantos otros. En todos ellos hay un profundo parentesco: una defensa lúcida y amorosa de las potencialidades del corazón humano y de la esperanza en la reconstrucción de un mundo en que los humanos podamos convivir desde la colaboración, en un profundo respeto del orden natural y en el cultivo de una actitud compasiva y generosa por las generaciones que vienen. Si no escuchamos ni comprendemos estos avisos, el mundo que heredaremos a nuestros hijos podría ser algo parecido al infierno en la tierra.

Cuando se despierte en nosotros la Serenidad para con las cosas y la apertura al misterio, entonces podremos esperar llegar a un camino que conduzca a un nuevo suelo y fundamento[31].

[31] Heidegger, 1994, pp. 29-30.

Reflexiones finales: hacia una ética de la inclusividad

El fenómeno de la propiedad se ha revelado, en su radicalidad, como el «objeto» de una meditación que busca descubrir en qué sentido es posible algo así como un existir pleno, máximamente realizado, en sintonía con el mundo que nos toca vivir. El Dasein puede volverse propio, puede re-apropiarse de sí mismo, tan solo porque desde siempre, y fundamentalmente, es un estar en juego, un proyecto arrojado. Importa destacar, a este respecto, la idea del Dasein como *temporeidad*, en todo el amplio significado de esta expresión. En cuanto vuelto hacia la muerte, anticipado y finitizado como tal, transido de urgencia, impelido a tomar una decisión y a forjar así su camino. En tanto que *historicidad*, en la medida en que, asumido como mortal, el Dasein se comprende a sí mismo como heredero de una tradición, como un existir que ha de hacerse *pudiendo* re-tomar y repetir las posibilidades sidas que, en su grandeza, nos siguen interpelando como eco en el tiempo que somos. Y solo así nos tornamos instantáneos, nos enraizamos verdaderamente en nuestro peculiar «hoy» y nos asumimos como destino. La existencia cobra el carácter de una misión, de algo que tiene que ser llevado a cabo desde una transmisión, desde el juego que se da entre un dar y un recibir. El Dasein propio es el ente capaz de una recepción tal y de una disposición a decidir desde esa condición. Quien habita desde

«su» mismidad lo hace en un curioso «olvido» de sí, como si lo que desde ese habitar surgiera no fuera algo voluntariamente escogido; antes bien, algo obedecido, como si de un secreto mandato se tratara. He aquí el «lugar» más propio de la auténtica libertad.

La exposición realizada ha dejado, inevitable, aunque conscientemente, varios cabos sueltos, ideas que no pasan de ser chispazos o, en el mejor de los casos, pensamientos sugerentes. Sin embargo, ello se ajusta al tenor de este caminar, marcado por la parcialidad y la humildad de un pensamiento que se sabe impotente. En todo caso, es este el momento propicio para re-tomar (no repetir) algunas ideas decisivas que, por lo mismo, no pudieron pretender más que una exposición ambigua para extraer de ellas algunas conclusiones sugerentes. Sucede que el fenómeno de la propiedad nos enfrenta a la paradoja de acoger una llamada que, proviniendo de nosotros, adviene desde «más allá» de nosotros. He aquí la simplicidad de un pensar que piensa, con profundidad, lo mismo, en la medida en que el Dasein está constituido por este «más allá» en cuanto Ahí del Ser. La apertura en que acontece el Dasein se despliega de tal forma que, sacándolo de sí, justamente en ese movimiento, le devuelve su ser a sí mismo. En la propiedad el Dasein está fuera de sí, pero no al modo de la alienación propia de la caída, sino en cuanto abierta disposición lanzada a nada, es decir, a la plenitud de ser. Este «más allá» señala el ámbito de esta *nada* con la que nada puede hacerse, salvo mantenerse en la disposición propicia para acoger lo que ha de venir, siempre que se dé un auténtico escuchar, en el trasfondo de un silencio convocante y elocuente. No hablamos aquí de realidades y de cosas, de acciones y reflexiones; hablamos de la *posibilidad* que somos y del *habitar correspondiente*.

El Dasein se llama a sí mismo, pero de tal manera que (atendiendo a sí) deja-ser el mundo respectivo, dejando-estar el ente que pueda comparecer en él. El Dasein es, en todo momento, «más» de lo que es, en la medida en que despeja el Ser como lo posible por antonomasia. Desde esta posibilidad, y solo así, el Dasein puede reunirse como venidero estar siendo-sido, es decir, como resolución precursora que se escoge en la repetición de una posibilidad sida

digna de asumirse como propia. En la propiedad, el Dasein (como *sentido* del Ser) existe como la posibilidad heredada que es, es decir, como destino. De este modo, que su ser le vaya (que esté en juego) compromete mucho más que un simple ser individual, subjetivo y substancial; lo que se juega en la propiedad (en definitiva) es el co-despliegue de Da-sein y mundo, en donde todo tiene «relación» con todo, en donde los ancestros pueden re-«vivir» y los futuros pueden impactarnos (y ser impactados) desde su posibilidad. He aquí una manera renovada de señalar lo mismo que alguna vez, en otro tiempo, dijera Aristóteles: «El alma es, en cierta forma, todas las cosas».

El fenómeno de la propiedad nos lleva, de un modo inusitado, al descubrimiento de una ética, pero no como reflexión metafísica que *defina* lo bueno y el deber-ser del hombre, no como guía del obrar en el mundo, no como planteamiento ideal que oriente un supuesto ser real; en definitiva, no como una moral basada en principios que posteriormente deban ser aplicados, sino como la *mostración* o el señalamiento del ser originario del hombre en cuanto Da-sein, como simple indicación de lo que se es, del acontecimiento radical de que *podemos llegar a ser lo que ya somos*. No se trata aquí de un imperativo apriorístico, conceptual, sino de un llamado que empuja al Dasein hacia delante, a resolverse en su situación. El planteamiento de la posibilidad de un existir propio da contenido a la aspiración de una *ética vocativa* en sentido estricto. Pero no demos por sentada nuestra comprensión de lo que acabamos de decir. Aún no sabemos qué han de significar aquí eso de una «ética», ni su adjetivo: «vocativa».

Cada vez que en *Ser y tiempo* aparece la expresión «ética» (o su homóloga, «moral»), es para indicar, a continuación, que no tiene nada que ver con el espíritu que anima el pensar heideggeriano. Sin embargo, en la *Carta sobre el humanismo* el filósofo se entrega a la pregunta por el *ethos* que funda (originariamente) una ética auténtica, y lo hace al hilo de una interpretación pensante de un aforismo del viejo Heráclito, según el cual ἦθος ἀνθρώπω δαίμων. La traducción propuesta por Heidegger es la siguiente: «La estancia (ordinaria) es para el hombre el espacio abierto para la presentación del dios (de

lo extraordinario)»[1]. Según esto, el *ethos* es el habitar del Dasein en cuanto aperturidad que deja-ser un mundo, desde una radical alternativa de posibilidades: impropia o propiamente. Este habitar (esta estancia) es siempre un cotidiano y familiar morar en medio de los ajetreos, de los tratos con las cosas y los otros Dasein, en una forma tal que, inevitablemente, siempre llega a hacerse habitual. Desde esta habitualidad, y «contra» ella, es que el Dasein existe en su propiedad, haciéndose expreso un modo de ser que, por lo común, se nos pasa desapercibido. «*Ethos*» no designa lo que usualmente llamamos el comportarse del hombre, en el sentido del obrar y del efectuar cosas, sino que la «esencia» del Dasein en cuanto habitar que está cada vez en la disyuntiva de ganarse o perderse. En la propiedad no se da, en rigor, eso que conocemos desde antaño como una «vida buena», pues para saber si una vida es buena tenemos que suponer acciones acordes a un deber-ser *apriorístico*, es decir, tenemos que atender al existir como si de una mera *realidad* fáctica se tratara. La idea de la propiedad no nos dice nada sobre hechos realizados, juzgables desde norma alguna; en la propiedad lo único que se muestra es la modalidad de una cierta *disposición*, si se quiere, de una *actitud*. Todo aquí es posibilidad, pero arraigada en una finitud que vuelve repetible tan solo lo propicio para cada cual. El habitar habitual (ordinario) *puede* ser el ámbito de epifanía de lo desazonante, de lo extraño, de lo insólito del ser más propio. Esta disposición es lo que desde la perspectiva de Mindfulness se denomina actitud de principiante, es decir, la capacidad siempre cultivable de mantener una «mirada» limpia de prejuicios y una apertura renovada en la que los propios pensamientos no interfieran en nuestra manera de comprender y de tratar con las personas y las situaciones en el mundo.

De lo recién dicho se desprende el carácter vocativo de esta ética, en la medida en que no se funda en una acción voluntaria del Dasein, sino en un ser-llamado y en un acoger esa llamada. Ya nos referimos, en su momento, a la constelación que está en juego aquí: la llamada como una constante, la posibilidad de escuchar esta llamada que es, a la vez, un obedecerla en la resolución, el silencio como condición del

[1] Heidegger, 2000, p. 78.

escuchar, el despertar del sí-mismo desde la somnolencia del existir cotidiano en cuanto uno-mismo. Lo que nos interesa es destacar aquí el modo de darse de este llamar. Solo así podremos comprender en qué sentido hablamos aquí de una ética vocativa. Recordemos que en la llamada nada se dice, pues cualquier enunciado queda corto a la hora de alcanzar al Dasein en su ser más íntimo. La llamada llama callando, pero de tal suerte que «da a entender», inequívocamente, algo muy concreto. En este «dar a entender» no se plantea nada comprensible para la conciencia, para la facultad intelectual. Lo que sucede es que el Dasein se da a sí mismo (desde «más allá» de sí) una indicación, un orientarse en una determinada dirección, una especie de «empujón» existencial. Heidegger nos propone, de este modo, una manera más originaria de comprender lo que significa preguntar y responder. Desde Sócrates en adelante, la filosofía se engolosinó con una peculiar forma de entender este binomio. Preguntar ha significado, tradicionalmente, plantear una cuestión por medio de un enunciado lógicamente comprensible, instaurándose como paradigma del preguntar el *qué* sea una cosa. La respuesta a este tipo de pregunta viene prefigurada por el preguntar mismo: responder viene a significar el planteamiento de un enunciado que *defina* (también con arreglo a la lógica) la esencia de aquello por lo que se pregunta. He aquí el propósito más sublime que inspira al pensar metafísico; lo que viene luego de Sócrates es una historia ya bastante conocida; no digamos auténticamente comprendida.

Algo muy distinto se des-vela en la manera de preguntar y de responder tal y como acontece en el fenómeno de la propiedad. El preguntar que está contenido en la llamada de la conciencia ilumina una dirección, señala un camino, silenciosamente, de tal forma que atañe al ser entero del Dasein así interpelado y no solo a su facultad cognoscitiva. La única respuesta posible ante semejante remezón consiste en la toma de una decisión o, más precisamente, en un resolverse a la situación. Es lo que se deja ver en esta afirmación del filósofo: «La pregunta por el poder-estar-entero es una pregunta fáctico-existentiva. El Dasein la responde en tanto que resuelto»[2].

2 Heidegger, 1997, p. 328.

No hay nada aquí para reflexionar, no hay ningún juego de ideas, no ha de surgir de aquí ninguna tesis inter-esante, ningún discurso conmovedor. Sucede, simplemente, que el Dasein *sigue* un determinado camino, ya sea dejándose elegir por el uno, continuando su trillado andar; ya sea cambiando *su* rumbo, abriendo *su* situación y asumiendo *su* destino. De ahí que en esta ética originaria no pueda haber imperativo alguno ni decálogo de ningún tipo, pues lo decisivo irrumpe en una silenciosa y solitaria iluminación[3] de sí y en su correspondiente trasformación del *modo* de habitar el mundo.

En esta expresa transparentación del ser más propio se anuncia, lo que a mi juicio puede llamarse, el sello *terapéutico* del pensar heideggeriano sobre la propiedad. La ética que venimos desentrañando no es una disciplina en la que se piense un objeto por medio de un método determinado. No hallamos aquí ningún tema de indagación, en el sentido de una cosa que sea puesta en frente para poder analizarla en sus rasgos esenciales. Afirmo que en *Ser y tiempo* encontramos un intento (no digo que plenamente logrado) de mostrar el ser del Dasein, de modo tal que la profundización en este ser se va dando (y tiene que darse) como cuestionamiento existencial del propio existir de cada quien, poniéndonos en la disyuntiva de tener que escogernos, luego de habernos mirado al espejo de nuestro impropio modo de ser cotidiano. El mismo filósofo señala desde un comienzo que la filosofía, cuando es auténtica, no puede ser otra cosa que un llevar a cabo un filosofar propio, en el sentido de que al hacer expreso nuestro propio ser como la posibilidad radical que es (tal y como espero, a estas alturas, resulte medianamente claro), nos ponemos en cuestión al punto de ir transformándonos en este preguntar, preguntar que debe ser comprendido del modo recién expuesto. Así entiende Heidegger, en efecto, su empeño filosófico:

> La filosofía es una ontología fenomenológica universal,
> que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein,

[3] Aunque emparentada, no en un sentido budista. Se trata aquí de la transparencia del propio ser, de la apertura de un mundo significativo, en el que el Dasein acontece en la simplicidad de su ser unitario, asumido en su finitud y como heredero radical de un legado singular.

> la cual, como analítica de la existencia, ha fijado el término del hilo conductor de todo cuestionamiento filosófico en el punto de donde este *surge* y en el que, a su vez, *repercute*[4].

Se aprecia en esta frase el hecho de que la filosofía, en cuanto filosofar, no puede evitar comenzar por una analítica de la existencia, en el sentido ya mostrado, cuya meditación clarifica el propio ser. Así las cosas, la filosofía viene a ser, en su núcleo más vivo, una «ética terapéutica», un pensar destinado a «transformar» el habitar del Dasein en el mundo, a volverlo genuino, auténtico, propio.

Quisiera detenerme en este punto para hacerme cargo de la crítica que reconocidos filósofos expertos en el pensamiento de Heidegger han planteado, en el sentido de que en su pensamiento no habría, en rigor, una ética, sino que a lo sumo «la existencia propia es algo así como una matriz de la moralidad, su lugar original de arraigo» [5] o meramente una «protoética»[6], ya que desde la propuesta heideggeriana de un existir propio no se podría extraer ningún curso de acción concreto ni contenido alguno que permita orientar una vida que pueda reconocerse como «buena». En este sentido, la «ética» heideggeriana solo sería una formalidad o, a lo sumo, un paso metodológico relevante para acceder al ser originario del Dasein. No estoy de acuerdo con estas interpretaciones, por tres motivos fundamentales: 1. Por la ya mostrada relación que, a mi juicio, podemos encontrar en Heidegger entre un existir originario y un existir ético, en el sentido de que *lo originario sería otra forma en que Heidegger se refiere a lo ético*. 2. Porque creo que estas interpretaciones se mantienen muy apegadas a lo señalado por el propio Heidegger, pasando por alto el hecho (afirmado por el mismo filósofo) de que *aquello que calla* un pensador es más importante que eso que dice. En este caso, lo callado por el filósofo alemán si bien deja muchos cabos sueltos, al mismo tiempo puede direccionar diversos caminos de interpretación capaces de dar cuerpo a una orientación ética, como la que hemos desplegado en este trabajo.

4 Ibíd., p. 61.
5 Rodríguez, 2014, p. 143.
6 Vigo, 2008.

3. Porque la dimensión de los principios y del actuar humano no es el terreno primordial en el que se mueve la ética que nos propone Heidegger[7], siendo lo principal la *modalización del habitar cotidiano* en su tendencia hacia la impropiedad en la dirección de un despertar y recobrarse de este estar-perdido. Esta modalización no es una simple estructura formal, sino una *experiencia* en la que acontecen varias cosas a la vez: re-conectamos con la situación presente, nos dejamos llamar-tocar por lo que esta situación requiere de nosotros en un momento dado y tomamos una decisión íntegra, en el sentido de considerar en ella el que a mi juicio es el principal «criterio» que guía la resolución, es decir, nuestro co-estar en forma interdependiente en, con y para el mundo, entendiendo por mundo, en primerísimo lugar el ser del otro con el que co-estamos y, luego, el ser de todo aquello que hace posible la experiencia de estar siendo en una situación, esto es, la totalidad del ser. *El acoger, cuidar y obedecer el llamado que proviene desde «más allá» de nosotros, el encarnarlo en eso que hemos llamado una ética vocativa, deviene de este modo en una ética de la inclusividad.*

Vuelve a hacerse relevante, aclarador y, a mi juicio, necesario, traer a la reflexión la milenaria comprensión espiritual del Oriente, en su vertiente budista, para ayudarnos a ver mejor el carácter inclusivo de esta ética vocativa que aquí estamos planteando como consecuencia profunda del pensar heideggeriano. Para esto, quisiera comentar la siguiente afirmación del filósofo y practicante budista David Loy:

> El principal problema no es el mal, sino la ignorancia, y la solución no es fundamentalmente un asunto de aplicación de la voluntad, sino de lograr una comprensión profunda de la naturaleza de las cosas (...) [el principal desafío consiste en

---

[7] En este punto más que en cualquier otro hay que insistir en la profunda afinidad que hay entre esta propuesta ética y aquella que emana de las tradiciones orientales ya revisadas. La clave aquí consiste en sacar a la ética del mero terreno de la argumentación racional, para llevarlo al vivo territorio del ser conscientes de ser parte de un tejido orgánico mayor, que todo lo abarca. Este simple hecho explica el por qué en el capítulo IV hablamos de la compasión como uno de los ingredientes fundamentales de esta posición ética.

desarrollar] una intuición que puede liberarnos de los modos dualistas de pensar por los que «nos atamos sin una cuerda», como dice un refrán zen[8].

Podemos destacar aquí dos ideas claves para aclarar qué queremos decir por «inclusividad»: 1. Una de índole ontológica, en el sentido de que «la naturaleza de las cosas», el ser en cuanto tal, acontece de manera no-dual, es decir, como una totalidad interdependiente donde lo más pequeño y lo más grande se co-determinan recíprocamente. 2. Una de índole ética, contenida necesariamente en la anterior, según la cual el modo adecuado de abrirnos al ser así comprendido no pasa por un acto intelectual ni volitivo, de hecho, no pasa por acto alguno, sino por la captación directa, por una «visión» inmediata de este complejo y hermoso entramado que somos, es decir, por el cultivo de la intuición. De ahí que esta ética tenga mucho menos que ver con el problema del mal (problema situado más en la distinción sujeto/objeto) y mucho más con la cuestión de la ignorancia o ilusión (problema situado en la relación hombre-mundo). A partir de esta simple distinción podemos comprender la raíz misma de esa desviación, llamada por Heidegger metafísica, según la cual todo el pensamiento occidental ha entendido al hombre como algo distinto del mundo, lo que ha permitido el despliegue de este complejo y peligroso proceso onto-histórico que puede ser resumido así: metafísica-técnica-moral-crisis planetaria[9].

La intuición en la que el ser se nos manifiesta en su intrínseca inclusividad llama al hombre en una determinada dirección, nos invita desde lo amoroso de su descubrimiento a entrar en esa actitud que Heidegger entiende como un proteger y cuidar. Si el mundo no es un mero objeto (de investigación o explotación, por ejemplo), sino

---

8 Loy, 2004, p. 265.

9 Thich Nhat Hanh (2014a) expresa esta noción de inclusividad en forma simple y hermosa cuando dice: «Si miramos bien, veremos en nuestro interior, a la Madre Tierra y a la totalidad del universo. Y esta comprensión del inter-ser es la que establece una comunicación real con la Tierra. Esta es la forma más elevada de plegaria. (...) Si entendemos la conexión y la relación profunda que nos une a la Tierra, tendremos suficiente amor, fortaleza y despertar para que ambos podamos desarrollarnos» (p. 19).

el hogar en que somos y del que formamos parte, entonces surge espontáneamente en nosotros, no por obra nuestra, una disposición atenta, amable y compasiva, que es una manera más concreta y, en mi opinión, más orientadora de interpretar la posición de nuestro filósofo cuando dice metafóricamente:

> En el salvar a la Tierra, en el acoger al Cielo, en el esperar a los Divinos, en el guiar de los Mortales, se acontece el habitar en cuanto cuádruple proteger de lo cuadrante. Proteger quiere decir: custodiar lo cuadrante en su esencia[10].

Lo cuadrante, viene a nombrar (de una nueva manera) al mundo en el que habitamos, no como espacio exterior tridimensional, es decir, no como mera realidad física, sino (manteniendo las coordenadas fundamentales que en *Ser y tiempo* fueron señaladas bajo las nociones de respectividad y significatividad) como un tejido complejo en el que todo lo posible está en juego: la naturaleza, la cultura, lo sagrado y, por supuesto, lo humano en su particular finitud y fragilidad, al tiempo que en su peculiar distinción y grandeza. El delicado tejido del mundo en cuanto reunión de lo cuadrante requiere (llama) de nosotros un extremo cuidado, una especial atención y, por supuesto, una gran compasión.

Para que una ética de la inclusividad pueda encarnarse y pueda servir como referencia concreta para los desafíos actuales de la humanidad, esta tiene que hacerse visible y accesible de alguna forma, es decir, necesitamos reconocer cuáles son los frutos que de ella podemos obtener como especie por nuestro propio beneficio y para el beneficio del mundo. En este sentido, lo primero que tenemos que reconocer es que la humanidad se ha causado mucho sufrimiento debido a un simple malentendido: hemos entronizado hasta la desmesura el yo y la voluntad, tanto en forma individual como colectiva (Loy, 2004). Esta es, en mi opinión, la forma más radical de comprender problemas epocales como la exacerbación de los nacionalismos y cualquier tipo de discriminación. Estos problemas

---

[10] Del ensayo *Construir, habitar, pensar*, en Heidegger, 2003, p. 206.

solo pueden existir porque los humanos seguimos pensando en términos de nosotros v/s ellos. Esto es lo que comprendió Heidegger[11] en su (a veces entendida) *Carta sobre el humanismo,* al señalar que una de las tareas primordiales de toda la cultura occidental es dar un paso más allá del humanismo para incorporar los llamados del ser, es decir, para convertirnos en pastores del mundo, en lugar de emprendedores en pos de ganancias particulares o, en otras palabras, para pasar de una cultura de la competitividad a una de la colaboración recíproca.

Estos frutos recién anunciados podemos definirlos, siguiendo a Cavallé[12] del modo siguiente:

- Impersonalidad: en palabras de Cavallé esta actitud puede entenderse como un «comprender lo ridícula y miope que es nuestra tendencia a hacer que el mundo orbite en torno a nuestro limitado argumento vital»[13]. Esto supone la exigencia existencial de adoptar una perspectiva des-centrada de los intereses del yo hacia una comprensión del beneficio del mundo en su totalidad, en la reunión de lo cuadrante. Lejos de suprimir lo personal, esta actitud imparcial y ecuánime nos permite asumir nuestro lugar en medio de un orden mayor y sentirnos en armonía con el ser.
- Amor incondicional: Cavallé lo entiende como un «Saber que la *aceptación incondicional* de nuestra verdadera naturaleza es sabernos un abrazo dado a todo lo que es» [14]. En este sentido, dada la transitoriedad y la interdependencia de todas las cosas, incluidos nosotros mismos, lo más profundo que cabe es sentir una amplia compasión por la fragilidad del ser o, en palabras de Heidegger, por su indigencia.
- Libertad interior: «(...) si no me identifico con lo que experimento, ni tampoco lo resisto, advertiré que el sufrimiento no es la naturaleza interna de ninguna experiencia, sino el

[11] Heidegger, 2000a.
[12] Cavallé, 2011.
[13] Ibíd, p. 181.
[14] Ibíd, p. 182.

resultado de mi deseo de retenerla o de negarla. Descubriré que, en mi más íntima verdad, soy libre»[15]. Es decir, si aprendemos a sacar a nuestro yo de en medio y podemos habitar cada momento libre de toda expectativa (positiva o negativa), entonces entramos espontánea y simplemente en la danza del mundo y reducimos la posibilidad de sufrir por eso que no resultó o por la aparición de una nueva expectativa.

- Transformación: Todo está siempre transformándose, salvo que el pensar calculador se entrometa y forcejee con la experiencia para hacerla calzar con sus planificaciones y sus afanes de aseguramiento. Cuando esto ocurre, la vida se transforma en una construcción de predicciones y debilita su potencial creativo y su apertura al misterio: «cuando aceptamos 'lo que hay', 'lo que es', es decir, cuando otorgamos a todo una atención incondicional, también a lo que solemos calificar de negativo, experimentamos las más revolucionarias transformaciones»[16].
- Comprensión: Comprendemos no a fuerza de elucubraciones y rumiaciones racionales (lo que suele enredarnos aún más), sino por vaciamiento, curiosidad desinteresada y aceptación. Esta actitud de principiante favorece el cultivo de una «lucidez des-simplicada y objetiva, favorecedora de la comprensión. La aceptación nos hace más penetrantes; permite que aflore la *visión*»[17].

Esta actitud impersonal, propia de una ética de la inclusividad, queda bellamente alumbrada en las siguientes palabras de Herrigel, en relación con el practicante budista:

> Él, a saber, el budista zen, se alegra y sufre como si no fuera «él» el que se alegra y sufre. Se siente como en la respiración: no respira «él» como si la respiración dependiera de él y de

[15] Ibíd, p. 182.
[16] Ibíd, p. 182.
[17] Ibíd, p. 184.

su consentimiento, sino que él es respirado y allí lo que pone de propio es a lo sumo el consciente estar contemplando[18].

Aunque creo que ya está claro, no se quiere decir con lo anterior que el planteamiento ético en Heidegger nos brinde recetas prácticas o herramientas terapéuticas. No nos dice nada respecto de qué hacer o no hacer, sobre cómo «salvarnos» a nosotros mismos o a otros. En definitiva, no hay aquí una psicoterapéutica (al modo como lo concibe la psicología). Lo que sí hay es una indicación general, la clarificación de una estructura ontológica, el desvelamiento de nuestro ser más originario y propio. En lugar de apuntar a algo nuevo, todos los esfuerzos están dirigidos aquí a retornar hacia lo que ya somos, a «mirar» con ojos renovados *lo mismo* que siempre ha sido. Si se quiere, la meditación que piensa la propiedad *puede*, si sabemos extraer algo de ahí, contribuir a encontrar una orientación con vistas a un enraizamiento y a una decisión existenciales[19]. Lo verdaderamente decisivo radica en *mostrarle* al Dasein su ser como posibilidad; no a *definirlo* como un ente real que debe ajustarse a una supuesta esencia. He aquí, en mi opinión, el secreto encanto de aquella célebre expresión según la cual «La 'esencia' del Dasein consiste en su existencia»[20]. Esto significa, según mi interpretación, que originariamente somos éticos y que la impropiedad surge solo «posteriormente» como un ocultamiento o distorsión de este ser despierto que ya somos[21]. Esta interpretación está en sintonía con la propuesta de Santiesteban, expresada como sigue:

---

[18] Herrigel citado en Han, 2015, p. 166.

[19] No obstante, la filo-sofía, en cuanto búsqueda de y orientación hacia la sabiduría, no puede renunciar a su intrínseco afán terapéutico, afán que distingue su «saber» de cualquier otro tipo de conocimiento, tal y como queda bellamente expresado en las siguientes palabras de Gianinni (1994): «Pues, no es sabio el que sabe un poco de muchas cosas ('el hombre bien informado') ni mucho de pocas cosas (el especialista). Sabio es quien puede discernir qué es lo que vale la pena seguir en la vida (saber de salvación)» (p. 14).

[20] ST, p. 67.

[21] Por esta razón pienso que las interpretaciones que importantes intérpretes (ver, por ejemplo, los notables trabajos de Cerezo, 1991; Acevedo, 1999, y Santiestaban, 2004) hacen de una supuesta «ética originaria» es una tautología, pues en el pensar de Heidegger originariedad y ética dicen lo mismo. De ahí que

> Nuestra tesis es que la «ética originaria» de Heidegger se relaciona con la ética tradicional de la misma manera como su concepción de la verdad originaria en términos de *aletheia* se relaciona con la noción tradicional de la verdad como correspondencia[22].

Sin embargo, es innegable que este planteamiento ético se mueve siempre dentro de una peculiar *ambigüedad*: no pretende señalar nada concreto y ni siquiera pretende ser ético. En mi opinión, esta ambigüedad es un sello central de la ética que venimos desarrollando. En la medida en que la existencia solo se realiza en el proceso de estar-siendo-en-el-mundo, dado que el contexto es siempre dinámico y dada la ausencia de fundamento o esencia de nuestro habitar, es natural que tengamos que resolvernos y que decidir en medio de una radical ambigüedad. Esta ética se vuelve así una experiencia accesible solo en el caminar mismo de este camino de auto-construcción, sin apoyos en principios o reglas apriorísticas. De ahí que la vida humana tenga el inevitable sello de estar siempre en un frágil equilibrio o, si se quiere, en un riesgo existencial. Muchas veces solo una mirada retrospectiva puede permitirnos «saber» si lo decidido o actuado fue una auténtica respuesta a una verdadera llamada o tan solo un tomar esta o aquella oportunidad desde la comodidad de algún automatismo. La radical incertidumbre del ser (que se muestra y oculta, al mismo tiempo) y la modesta parcialidad de nuestra apertura a él (nuestro constitutivo ser hermenéutico) nos obligan a tener que movernos en la existencia en una cierta errancia. El error ético es una condición constante para la existencia; así como la posibilidad de recobrarnos de él es una posibilidad siempre al alcance de una nueva resolución, de un nuevo esfuerzo por mantenernos atentos, abiertos y cuidadosos en cada nueva situación. Los humanos somos seres equívocos que, por ello mismo, podemos estar cada vez más a la altura de los siguientes llamados del mundo. Esta ambigüedad ontológica le otorga a la existencia el sabor de lo desconocido y el

---

la analítica existencial de ST utilice la propiedad como camino para llegar a nuestro ser originario, a nuestra estructura ontológica.

22 Santiesteban, 2004, p. 81.

poder de iluminarse a cada instante al comprendernos en nuestra plena apertura de posibilidades. Esta especial movilidad del pensamiento ético de Heidegger es reconocida por Sloterdijk como uno de los sellos principales del pensamiento de nuestro filósofo:

> Heidegger es el pensador en el movimiento (...) Su pensamiento originario, o lo que viene a ser casi su proeza, es el salto o el lanzarse en una circunstancia en la que no encuentra, ni en sí mismo ni bajo sus pies, otra cosa que movilidad. En su caso, la cinética precede a la lógica, o, si se permite el giro paradójico, el movimiento es su fundamento (Sloterdijk citado en Cordua, 2008, p. 48).

De este modo, la ambigüedad de esta ética no es un problema *de* ella, sino la necesaria formulación de un *ethos*, de un habitar, que tiene que surfear en medio de un constante movimiento, movilidad que se funda, por una parte, en el carácter mismo del ex–sistir como camino que se va haciendo al andar y, por otra, en el sello mismo del ser como acontecer en su incesante juego de mostración/ocultamiento. Esto explica por qué le es tan difícil a Heidegger decir cuál es el estado anímico que predomina en nuestra actual época técnica, abarcando una gama que va desde la angustia hasta la serenidad, pasando por el aburrimiento. Esto es lo que afirma Santiesteban, comentando el ensayo de Heidegger *¿Qué es eso de filosofía?*, al señalar que nuestro filósofo

> (...) no precisa qué estado de ánimo se perfila en el mundo técnico: «Lo que encontramos es esto: distintos estados de ánimo del pensamiento. Se encuentran enfrentados duda y desesperación, por un lado, y ciega obsesión por principios no probados, por otro. Temor y angustia se mezclan con esperanza y confianza»[23].

De aquí que surja en el pensamiento del Heidegger tardío una atmósfera en la que predomina una actitud de *espera*. Hay que

[23] Santiesteban, 2004, pp. 86-87.

comprender con claridad qué significa esto en el contexto de una ética vocativa e inclusiva: no se trata aquí de andar siempre a la expectativa de algo nuevo que se perfila en las posibilidades concretas de un futuro plausible, que es un modo de habitar típico de nuestros tiempos ansiosos y estresados; sino de un mantenernos abiertos en una comprensión viva y profunda del misterio de nuestro instante y de la necesidad de mantenernos vacíos y disponibles para responder a los llamados siempre cambiantes de nuestra situación movediza en un mundo cada vez articulable. Solo entonces, los humanos podemos mantenernos despiertos y vigilantes para habitar y decidir de acuerdo al «bien mayor» del ser, en lugar de lanzarnos afanosos a la búsqueda de pequeñas ganancias personales, por lo demás tan predecibles dentro de la lógica del gobierno del uno y de la técnica[24].

Arribamos así a una cuestión capital para las pretensiones de la presente meditación. ¿En qué sentido representa el desarrollo del fenómeno de la *propiedad* un modo de plantear la cuestión del *sentido* del *ser* en general? ¿Resulta esto claro de suyo o requiere alguna clarificación? Las preguntas finales de *Ser y tiempo*, reflejan, a mi modo de ver, una importante (aunque necesaria) confusión: se *identifica* la pregunta por el sentido del ser con aquella que interroga por el ser mismo. En relación a esta última pregunta, la obra constituye un «fracaso». Pero desde el comienzo Heidegger aclaró

---

[24] Resulta interesante, en este punto, hacer una mención sobre la disyuntiva en que fácilmente se puede caer al intentar situar este pensamiento de Heidegger del lado de la modernidad o de la postmodernidad. En mi opinión, la ética vocativa aquí desarrollada no se sitúa en ninguna de estas dos categorías históricas; de ahí que sea tan disonante y tan difícil de entender desde ambas lógicas. No es moderna, pues ella no se funda en principios ni reglas racionales de ningún tipo, y no aspira a una objetividad en el sentido de las certezas predecibles y universales. Tampoco es postmoderna, pues no hay aquí una apología de eso que ha dado en llamarse post-verdad, es decir, no reduce la actitud ética a medidas relativistas tales como la sensación, la opinión pública y, en general, las perspectivas meramente individuales. Aquí cobra importancia la idea según la cual este pensar de Heidegger aspira a un «otro comienzo». Hay aquí una clara alusión al primer comienzo en los pensadores iniciales de la cultura occidental en Grecia (y oriental, agregaría), pero con un deseo, manifestado como espera, de la aparición de una fuente más original y viva desde donde los humanos podamos re-cordar el sentido del ser y desde donde un habitar en armonía con el orden del mundo vuelva a reconducir nuestro sentido común.

que el propósito de su caminar estaba orientado al planteamiento de la pregunta por el *sentido* del Ser. He aquí una distinción decisiva. Como ya dijimos en su momento, preguntar por el sentido del Ser significa preguntar por el ámbito en el que, de forma originaria (es decir, propia), se da la comprensión del Ser. Así las cosas, la aclaración del fenómeno de la propiedad, y de sus análogos, pensar meditativo, habitar poético y serenidad, constituye una elaboración concreta de esta pregunta, en la medida en que en el Dasein propio se deja ser el Ser, el mundo y lo que pueda advenir en él, en forma originaria y radical. El sentido del ser en general es el ser originario del Dasein, que se asume como tal en el instante en que este se torna propio. La ontología heideggeriana constituye en sí misma la mostración de una ética.

Pero decíamos que esta ambigüedad tiene algo de necesario. En la medida en que no estamos ante una nueva forma de idealismo, la pregunta por el ser mismo («más allá» de la aperturidad que es el Dasein) se vuelve insoslayable. Es verdad que el Da-sein es el Ahí en el que se comprende el Ser y en el que adviene lo que es, sin embargo, el ser mismo no «es» «algo» puesto, creado o construido por el ser del Dasein, aun cuando Heidegger afirme que «hay» Ser solo en cuanto (y mientras) haya Dasein. Nos encontramos aquí con la piedra de tope de este caminar, con un auténtico enigma o, como dirá el Heidegger más tardío, con un misterio (*Geheimnis*). Para nuestro andar, baste con decir que este es el «lugar» fundamental que ocupa *lo no dicho* para la comprensión de la posibilidad de un existir propio. Lo callado im-porta más que lo expresado, en tanto que el Dasein solo puede volverse propio desde un llamado que lo *trasciende*, trascender no aclarado en cuanto tal, aunque sí bosquejado según hemos visto. ¿Qué más podemos decir nosotros sobre esto que ha debido ser silenciado? Tal vez, recordar la palabra poética del filósofo-poeta en que devino nuestro pensador: «*Nunca, en ninguna lengua, lo pronunciado es lo dicho*»[25].

[25] Del poema *Desde la experiencia del pensar: Bajo los altos abetos*, en Rivera, 2000, p. 131.

GLOSARIO DE LA PRIMERA SECCIÓN DE *SER Y TIEMPO*

Ambigüedad: mienta el modo de ser del Dasein cotidiano (caído) en el cual todo parece claramente comprendido, aprehendido y expresado sin estarlo realmente. Es un constante *estar en la pista de algo*, algo así como «estar a punto de dar con la cosa misma», pero jamás dar con ella. La ambigüedad es la consecuencia existencial inevitable de tanta habladuría y de tanta curiosidad, esto es, de tanto andar perdido del ser de las cosas y de uno mismo, de tanto alejamiento y desarraigo de lo que las cosas propiamente son. La ambigüedad caracteriza esencialmente el modo de *interpretar* el mundo del Dasein que existe en la impropiedad.

Análisis: si bien analizar no puede sino significar división, desmembración de un todo para comprender sus partes, en Heidegger adopta el paradójico modo de ser de la separación sin perder de vista la totalidad. El análisis de una estructura ontológica consistiría en *destacar* (no extraer) *momentos* de ella para interpretarlos a la luz del todo estructural. En otras palabras, en Heidegger, analizar implica comprender enteridades en su ser unitario, jamás una totalidad a partir de una mera adición de sus partes constitutivas.

Analítica existencial [del Dasein]: es la indagación del *ser del Dasein* que busca sacar a luz su estructura ontológica y su unidad existencial para desde ahí hacerse cargo de la pregunta por el sentido del ser en general. Más específicamente, esta analítica pone ante la mirada ontológica al Dasein y descubre en él los siguientes rasgos «esenciales»: 1. su estructura ontológica (de ser) es el *estar-en-el-mundo*, estructura que es analizada en sus distintos momentos sin perder de vista la totalidad del todo estructural, esto es, el mundo, el quién y el estar-en en cuanto tal; 2. su unidad existencial, el *cuidado*; y 3. su sentido de ser dado por la *temporeidad*. (tema de la segunda sección de *Ser y tiempo*).

Angustia (*Angst*): en *Ser y Tiempo* es entendida por Heidegger como una disposición afectiva *fundamental*, ya que sería en ella (en forma eminente) en la que el Dasein queda puesto ante sí mismo y ante el mundo en su plena «desnudez». Mientras que el «ante qué» del miedo es un ente determinado dentro del «mundo», el de la angustia es el estar-en-el-mundo mismo, es decir, el propio ser del Dasein. En el estado de ánimo de la angustia el hombre queda abierto a su ser más *propio*, siendo el afecto que por excelencia nos impulsa a una existencia propia. Es, por tanto, (para Heidegger), el afecto impulsor de todo auténtico filosofar, ya que este comienza ahí donde el propio sí mismo y el mundo (de ordinario familiares) han perdido toda familiaridad, manifestándose en toda su extrañeza y espanto, por lo demás constitutivos. De ahí la estrechísima conexión entre el fenómeno de la angustia y el de lo in-familiar (*Unheimlichkeit*).

Aperturidad (*Erschlossenheit*): mienta el ser del Dasein. Con este término se quiere señalar la condición de abierto del ser del Dasein, su esencial estar volcado al mundo y al Ser, es decir, su ek-sistencia. Dice tanto como estar-en-el-mundo, así como también es un término análogo a «Ahí», el cual se refiere, en el fondo, a la profunda co-incidencia ontológica del Dasein y el mundo: el «Ahí» denota la radical apertura del Dasein al mundo y la simultánea (o cooriginaria) comparecencia de este último en la existencia humana.

En el capítulo quinto de la primera sección de *Ser y tiempo* Heidegger aborda explícitamente este fenómeno, el cual (para decir simplemente algo muy general) está constituido por tres momentos cooriginarios: el comprender, la disposición afectiva y el discurso, siendo los dos primeros los que propiamente determinan el modo de ser de la aperturidad, mientras que el discurso mienta más bien la forma en que el Dasein está esencialmente abierto al mundo. Probablemente sea este término el más central de (al menos) la primera sección de *Ser y tiempo*, ya que desde él cobra sentido toda la analítica existencial (Cfr. Capítulo V de la primera sección, pp. 155-202).

Cada vez (*Je*): Heidegger ocupa esta expresión para referirse a la manera particular en que se concretiza fácticamente una estructura formal.

Caída (*Verfallen*): es el modo como el Dasein es cotidianamente. En términos generales designa un habitar desarraigado del ser de las cosas, un no hacer la experiencia directa y propia de las cosas del *mundo*. Por tanto, implica existir desde el *uno*, desde la «opinión pública», no desde sí mismo, desde el propio *descubrimiento* de lo que es.

Categoriales: caracteres de ser de lo que está-ahí, de las cosas del «mundo», al modo de la tradición. *Tener* una determinada propiedad.

Ciencia originaria: es el otro nombre que rara vez Heidegger da a su quehacer investigativo, e.i., a su ontología. Sería la investigación que apunta al desentrañamiento del ser del Dasein con vistas a la comprensión del sentido del ser en cuanto tal. Es parte de la terminología del Heidegger temprano, que no se repetirá después de la *Kehre* (1930).

Ciencias positivas: son todas aquellas investigaciones que tienen como tema de indagación algo óntico, e.d., un ente del «mundo».

Para Heidegger, si bien son necesarias e independientes en su quehacer, presuponen una comprensión del ser del Dasein que solamente pueden encontrar en la ontología fundamental, e.i., en la analítica del Dasein.

Circunspección (*Umsicht*): literalmente, significa «mirada en torno». Con este término Heidegger hace referencia a la «visión» (a la perceptividad, si se quiere) propia de la ocupación, es decir, la «mirada» que descubre a las cosas como estando a la mano para la ocupación (como útiles). Es un modo de abrir el mundo circundante no temática ni explícitamente, sino existencialmente, originariamente.

Coestar (*Mitsein*): estructura ontológica del Dasein que lo hace estar abierto a los otros Dasein, ya sea en el modo de la actualidad o como «mera» posibilidad de estar frente a un otro. En todo caso, ser humano significa existir necesariamente desde y para otro ser humano.

Coexistencia (*Mitdasein*): se refiere al Dasein o existencia de los demás. Denota simplemente el hecho de la *convivencia* fáctica en que el Dasein se encuentra inmediata y regularmente.

Comparecer: término extraído de la jerga jurídica que significa que algo se hace presente en sí mismo, sin mediación, sin representante alguno. Heidegger lo utiliza para mostrar el cómo de la presentación de las cosas del mundo para la existencia del Dasein, existencia que al descubrir al ente intramundano hace posible su mostrarse tal cual es, «en persona».

Comprender (*Verstehen*): segundo modo de darse la aperturidad, cooriginario con la disposición afectiva, que consiste en un abrirse del Dasein en tanto que proyecto (*Entwurf*), en tanto que ser posible. En el comprender el Dasein queda volcado hacia el futuro, pero

como algo que lo constituye actualmente en su ser mismo: somos pura posibilidad.

Condición de arrojado: designa la facticidad absoluta del existir humano, manifestando el hecho innegable y misterioso de que somos sin saber, en última instancia, ni el por qué ni el para qué de nuestra existencia. Por otra parte, este estar arrojados también mienta el hecho de que *tenemos que* ser (manifestándose el carácter de obligatoriedad propio del existir), querámoslo o no, es decir, muestra el terrible hecho de que en nuestro origen no hemos tenido decisión alguna, siendo nuestra existencia algo que ha venido al ser por una «voluntad» ajena, jamás propia. El existir comienza así con un tremendo y radical acto de impropiedad.

Condición respectiva (*Bewandtnis*): es el ser del ente intramundano, en el cual se funda toda remisión. A su vez el ser respectivo de un ente intramundano solo puede ser comprendido «dentro» de una totalidad respeccional. Esto significa que el mundo, en cuanto entretejido respeccional, consiste en una articulabilidad de sentido que va cambiando en una referencia compleja a una infinidad de factores que en su conjunta emergencia hacen posible que algo tenga su específico sentido. Una forma simple de decirlo es que «*esto* es porque *aquello* es». De esta forma, Heidegger exilia al ser humano como un ente que está en la realidad para radicarlo en un mundo de posibilidades interdependientes y cambiantes, en cuya modalización juega un rol fundamental el propio modo de habitar del Dasein.

Conocimiento del mundo (*Welterkennen*): es el conocimiento en sentido tradicional (consolidado con Descartes), entendido como la relación de un «alma» (sujeto) con un mundo (objeto) y que se torna como el primer contacto del hombre con el «mundo» en virtud de una interpretación ontológica inadecuada (caída) fundada en una relación de dos entes que están-ahí (óntica y fácticamente ciertas), que pasa por alto la constitución fundamental del Dasein como estar-en-el-mundo, constitución en que se funda la aperturidad del

Dasein, modo primario y radical de comprensión del mundo en un sentido ontológico.

Cooriginariedad: literalmente, significa «igualmente originario», es decir, con la misma fundamentalidad a nivel ontológico. Se refiere a aquellas cosas que no se diferencian, en el sentido de no ser ninguna más prioritaria o primaria que otra.

Cotidianidad: modo de ser del Dasein. Es el momento a momento del transcurrir de la existencia. En Heidegger hay otras dos expresiones que hacen mención al mismo fenómeno: a) *medianidad*: es la indiferencia cotidiana del Dasein, el carácter de inadvertencia que por naturaleza encontramos en el ser-cotidiano del Dasein. Nótese su relación con el fenómeno de la caída; b) *inmediata y regularmente*: en esta expresión heideggeriana (de uso muy frecuente) se puede apreciar un doble despliegue de la cotidianidad: por una parte se pone énfasis en el aquí y ahora, en la condición extremadamente actual de lo cotidiano y, por otra, a su constancia y consistencia en el tiempo, es decir, a su rutinización futura, a su repetición cada vez de manera insoslayable.

Cuidado (*Sorge*): con este término Heidegger apunta al fenómeno que constituye la unidad del todo estructural del estar-en-el-mundo, estructura fundamental del Dasein que Heidegger analiza en la primera sección de *Ser y Tiempo*, distinguiendo sus momentos constitutivos. El cuidado es el ser del Dasein o, en otras palabras, el Dasein *es* cuidado. Ahora bien, Heidegger entiende el cuidado como un todo constituido por 3 momentos esenciales, momentos en los cuales se manifiesta la *constitución tempórea* esencial del Dasein. En efecto, en términos heideggerianos, el cuidado consiste en un «anticiparse-a-sí-estando-ya-en (el mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)». (p. 214). En esta fórmula formal encontramos los 3 momentos constitutivos del cuidado, esto es, del ser unitario del Dasein: la existencialidad, la facticidad y el estar-caído.

Analicemos brevemente estos 3 momentos constitutivos del cuidado:

- La *existencialidad* está dada por el «anticiparse-a-sí...» y mienta el esencial modo de ser del Dasein según el cual este en todo actuar ya se ha adelantado siempre a sí mismo en la forma de la apertura a lo que aún no es, es decir, en la forma del ser-posible. El Dasein es (cada vez) pura *posibilidad* y necesita «contar» con el *futuro* para poder desplegar su ser actual. El fenómeno de la existencialidad apunta a ese mismo campo fenoménico al que apunta el *comprender* (*Verstehen*), aquel modo fundamental de la *aperturidad* del Dasein analizado por Heidegger en el §31.
- La *facticidad*, revelada en el «... estando-ya-en (el mundo)...», manifiesta el carácter del esencial *ya-estar-puesto* del Dasein, en el sentido de que el Dasein en todo actuar y en cualquier circunstancia en que *se encuentra* «tropieza» con el hecho indesmentible e insoslayable de que, justamente, ya se encuentra ahí, esto es, de que ya es. Este momento del cuidado abre al Dasein en su radical *preteridad*: el estar-siendo está constantemente sustentado en un radical *haber-sido*. Es esta la dimensión que quedó abierta con el fenómeno de la *disposición afectiva* (*Befindlichkeit*) analizada por Heidegger en el §29, y según la cual el Dasein *en* los estados de ánimo queda abierto en su esencial ya-estar-siendo, es decir, en su facticidad constitutiva.
- Finalmente, el *estar-caído*, puesto en evidencia en la última parte de la fórmula: «...en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo)», señala hacia aquel modo esencial y cotidiano de ser del Dasein según el cual este (el Dasein) inmediata y regularmente se encuentra *absorbido* por las cosas con las que realiza su existir cotidiano. Que el Dasein, en cuanto modo esencial de su ser unitario, esté-caído significa que ejecuta su existencia «lejos» de sí mismo, volcado radicalmente en los antes del mundo, comprendiéndose desde ellos, esto es, impropiamente. La caída es el modo esencial en que el Dasein

existe en el *presente*, en cada momento, y según la cual este se comprende a sí mismo, a los demás y a lo demás como si de meros entes que están-ahí se tratara. La propia existencia, en su ser más verdadero, ha quedado inadvertida. El «mundo» lo ha llenado todo.

De este modo, el cuidado es el ser unitario del Dasein según el cual este habita su mundo en la «debida» *consideración* de lo ente y guiado (en mayor o menor medida) por el ser en general, modo de ser que revela, a la vez, la esencial *dimensión tempórea* del Dasein en un triple éxtasis: haber-sido, estar-siendo y ser-posible, ya que en forma más radical aún el Dasein (además de cuidado) *es temporeidad*.

Curiosidad (*Neugier*): es el modo cotidiano (caído) en que se despliega el comprender ontológico de la aperturidad del Dasein. En virtud de esta manera de ser usual, el hombre estaría en una constante *huída* de lo inmediatamente dado en la circunspección, *siempre buscando algo nuevo* y jamás profundizando en nada, todo lo cual no es sino una forma de huir de sí mismo. Los 3 momentos constitutivos de la curiosidad son: a) la incapacidad de quedarse en lo inmediato, b) la distracción, y c) la carencia de morada (el estar en todas partes y en ninguna).

Dasein: literalmente significa ser-Ahí o ser-en-el-Ahí o, más sencillamente, existencia humana. Con esta palabra Heidegger designa el ser del hombre. Debe escucharse en un doble sentido: a) como *ex-sistencia,* en el sentido del estar fuera, y b) como *autocomprensión* ontológica, ya que el Dasein es aquel ente que se comprende en su ser (transparencia).

Dejar-estar (*Sein lassen*): es el trato ocupado que descubre, que permite la comparecencia óntica de determinados entes intramundanos, dejándolos estar (venir a presencia) en el particular modo de su ser a la mano.

Dejar-ser (*Seyn lassen*): descubrimiento «apriorístico» dado por el ser mismo del Dasein respecto de lo ente en cuanto tal, e.d.,

ontológicamente. No es sino la *aperturidad* originaria y radical del Dasein que abre por vez primera el mundo, lo cual constituye la *condición de posibilidad* para todo «encuentro» óntico (derivado) *con* las cosas. En el fondo, es un modo de ser del Dasein mismo.

Destrucción [de la historia de la ontología] (*Destruktion*): se refiere a un *desmontaje*, a un ir sacando capas para llegar a los fundamentos, es decir, para acceder a la experiencia fenoménica (fáctica) desde la cual emergió una determinada comprensión del Ser. Este es, justamente, el propósito de la segunda parte de *Ser y tiempo*: llevar a cabo una revisión de las posturas ontológicas más importantes de la historia de la filosofía (Kant, Descartes y Aristóteles), a fin de acceder a aquello que en cada caso se tuvo en vistas para desde ahí desarrollar la teoría en cuestión. En otras palabras, la destrucción a la que se refiere Heidegger consiste en ir deconstruyendo la teoría para quedarse con el ámbito fenoménico en el cual habitaban estos pensadores, todo esto, bajo la premisa de que el pensar heideggeriano pretende dar un nuevo fundamento a la filosofía, algo así como un comenzar de nuevo desde las cosas mismas y no desde los pálidos reflejos que para él son todos los intentos metafísicos a lo largo de la historia.

Diferencia ontológica: he aquí una distinción fundamental establecida por Heidegger que permite comprender el propósito de *Ser y tiempo* (y en general de todo su pensamiento) como una ontología, a diferencia de toda indagación metafísica. Dicho directamente, esta diferencia establece que el ser no puede ser un ente, pues mientras este se refiere a cosas (hechos o ideas) reales, el primero atañe a la dimensión del sentido de posibilidad para que emerja una comprensión en la que puede distinguirse lo real como significativo dentro de un mundo. El ser acontece como fundamento sin fundamento, mientras que todo ente se funda en el ser. La siguiente frase de Heidegger nos puede servir para acercarnos a esta distinción: «Si reservamos, por consiguiente, el término ontología para el cuestionamiento teorético explícito del ser del ente, tendremos que designar como

preontológico el ser-ontológico del Dasein. Pero 'preontológico' no significa tan solo un puro estar siendo óntico, sino un estar siendo en la forma de una comprensión del ser» (p. 35). De aquí se deduce lo siguiente: 1. El *ser* no se da como hecho, sino que se comprende como sentido. 2. El *ente* es todo aquello que está siendo (sea en el uso como a la mano o como objeto que está ahí en frente para reflexión). 3. Aquí se puede introducir una distinción más en esta diferencia ontológica: el hombre, en cuanto *Da-sein*, además de ser óntico es, principalmente, ontológico, en el sentido de su capacidad para comprender-interpretar a los entes desde la dimensión del sentido, es decir, desde su ser. De ahí que el Dasein sea pre-ontológico. Para una mejor comprensión de esta noción, a modo de comparación, ver en este Glosario el concepto de Metafísica.

Discurso (*Rede*): es un tercer momento de la aperturidad, cooriginario con la disposición afectiva y con el comprender, que si bien no abre el mundo, lo que hace es dar el modo de esa apertura, su articulación. La aperturidad del Dasein, que no es sino la existencia misma, se despliega temporalmente, es decir, secuencialmente, paso a paso, nunca de golpe. Este modo de trans-currir del existir está dado por el discurso: la aperturidad acontece discursivamente.

Disposición afectiva (*Befindlichkeit*): es uno de los dos modos de la aperturidad del Dasein que a nivel ontológico constituye el fundamento de lo que ónticamente conocemos como los estados de ánimo. Mienta el quedar abierto al mundo por medio de los sentimientos, constituyendo la condición de posibilidad de ser «tocado» por las cosas del mundo. En la disposición afectiva el Dasein queda abierto primariamente a un ya-estar-en-el-mundo, es decir, a un ser-pasado. Pareciera ser que Heidegger otorga a la disposición afectiva una cierta posición privilegiada en cuanto a la aperturidad del Dasein «al» mundo.

Ente intramundano: es todo aquello que está en el «mundo» en un sentido categorial y que no tiene, por tanto, el modo de ser del

Dasein (el cual, si bien es un ente, tiene un carácter mundano: es su mundo, además de estar en él). Son las cosas en sentido vulgar.

Ente: todo aquello que es en tanto que manifestación intramundana.

Enunciado: es la predicación que realiza el Dasein, fundado en una previa interpretación de las cosas, que muestra y comunica las cosas mismas. Estamos en el nivel de la teoría, de la formulación de juicios acerca de las cosas del «mundo».

Esencia: esta clásica palabra filosófica, que tradicionalmente se utilizó para distinguir en un ser el *qué* de su ser (de su existencia), en Heidegger se identifica con el ser mismo de los entes. Referida al Dasein, este término no tendría sentido, ya que como afirma Heidegger «la 'esencia' del Dasein consiste en su existencia»: el hombre sería pura existencia, ese sería su ser, su «esencia».

Espacialidad existencial: se refiere a la espacialidad propia del Dasein, la cual no tiene nada que ver con el espacio concebido tradicionalmente como una extensión tridimensional o algo por el estilo. En Heidegger la espacialidad es un existencial, es decir, un modo de ser del Dasein mismo, según el cual este es un ocupado estar en medio de las cosas *desalejándolas direccionadamente*. La *des-alejación* mienta esa característica esencial del Dasein según la cual el ente de la ocupación es traído a presencia. En su existir el Dasein borra las distancias con las cosas y las hace cercanas por medio de la circunspección. De este modo, el espacio que hay entre un lugar y otro (por ej.) no consiste en los kilómetros que los separa, sino más bien en el *cómo* experiencia el Dasein la des-alejación de esa distancia: un kilómetro no es mil metros, sino algo así como un «demasiado largo» o un «demasiado corto». Sin embargo, esta des-alejación requiere de una determinada *direccionalidad* para «saber» qué acercar, qué cosa traer a la existencia del Dasein. Siempre la des-alejación se realiza en una determinada dirección.

Estar en medio de (*Sein bei*): es el fenómeno que da sustancialidad al estar-en existencial del Dasein. Se refiere al hecho de que el Dasein al *estar-en* [-el-mundo] no es que esté dentro de él como si fuera una cosa que está-ahí, sino que, en tanto que el Dasein existe el estar-en es un modo de ser suyo que consiste en su estar abierto, en un estar-siendo ocupado que descubre inmediatamente (primariamente) las cosas como a la mano, es decir, como siendo con él, no ante él. Por otra parte, que el Dasein inmediata y regularmente esté en medio de los entes intramundanos deja ver una cierta *familiaridad* con ellos, familiaridad existencial a la cual Heidegger apunta con el término «habitar».

Estar-ahí (*Vorhandenheit)*: con esta expresión Heidegger se refiere a la existencia en sentido tradicional, la cual mentaba a los *objetos* del «mundo» que están *ante* el Dasein, en una contemplación. Es lo que desde Aristóteles conocemos como substancia, aquello que es con independencia del ser del hombre, aquello que es por sí mismo. Se refiere a las cosas ya dadas y acabadas que, a diferencia del Dasein, no se caracterizan por un ser-posible, sino por una mera «presencia ciega». El estar-ahí es el modo de ser que caracteriza a los entes que constituyen eso que Heidegger llama realidad.

Estar-a-la-mano (*Zuhandenheit)*: con esta expresión Heidegger hace referencia a las cosas con las cuales el Dasein se ocupa, aquellas que encuentran su comprensión en el uno mismo. Por esta razón es que Heidegger les da el nombre de *útil* (*Zeug*). Es una especie de comprensión vital, al contrario de lo que está-ahí que se refiere a una comprensión más contemplativa o teorética. Un ente solo puede estar-a-la-mano cuando forma parte de un comportamiento del Dasein. Sin Dasein tampoco hay entes a-la-mano.

Estar-en categorial: concepción espacial vulgar del fenómeno del estar-en, entendiéndose como un «estar-dentro-de», al modo como una carta está dentro de un cajón.

Estar-en existencial: es un modo de ser del Dasein que hace referencia a un estar «en medio de» (*Sein bei*), a un habitar o estar familiarizado con el mundo en el que y que somos. Estar-en, en su sentido existencial, dice casi tanto como estar-en-el-mundo.

Estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*): es la estructura ontológica fundamental del Dasein. En términos generales, se refiere al hecho de que el ser del Dasein consiste en un estar fuera de él, en el mundo, siendo este a su vez parte constitutiva del ser del Dasein mismo. En esta estructura se pueden apreciar tres momentos constitutivos: el mundo, el sí mismo que está en el mundo y el estar-en en cuanto tal. La analítica de esta estructura fundamental constituye el «tema» de la primera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*.

Estructura (Estructure): conjunto de momentos que en forma articulada configuran un sistema funcional o, más exactamente en el contexto del pensamiento de Heidegger, un sistema ontológico. Esta estructura es, por definición, *formal*, es decir, es una armazón vacía que debe ser llenada en cada caso por una realidad concreta, por un «caso» individual y único.

Existencial: relativo al ser del Dasein. Expresión que utiliza Heidegger para referirse a un modo de ser o a una estructura ontológica del Dasein.

Existenciales: modos de ser del Dasein, exclusivamente. *Ser* de una determinada manera.

Existentia: es la existencia en sentido tradicional, la cual designa la mera presencia de un ente, ente que jamás puede tener el modo de ser del Dasein. En terminología heideggeriana es lo *Vorhandenheit* o *Vorhandensein*, es decir, el estar-ahí, que significa la presencia de una cosa en desconexión del Dasein, siendo por sí misma (substancia).

Existentivo: relativo a todo comportamiento óntico del Dasein. Se refiere a cualquier ejecución fáctica que el Dasein realiza en la cotidianidad, pudiendo ser incluso un fenómeno psíquico o espiritual.

Existenz: palabra que en Heidegger dice tanto como *Dasein*, determinando solamente el ser del hombre, su carácter extático, su estar-en-el-mundo.

Facticidad [de existir]: se refiere a la concretud de un Dasein fáctico, al despliegue del ser de una determinada persona en un determinado momento. En otras palabras, mienta el efectivo estar-siendo del Dasein.

Fenoménico (*Phänomenal*): se refiere a aquello que ocurre o acaece de hecho en la realidad y que tiene el carácter de lo explicitable en una «posterior» comprensión fenomenológica. Lo fenoménico deriva de la comprensión heideggeriana de lo óntico, por lo que designa todo lo que es (sucede) pura y simplemente sin que medie concepto ni intento de explicitación algunos.

Fenomenológico (*Phänomelogisch*): se refiere a la explicación conceptual o teórica que muestra el modo de ser de los entes.

Filosofía: en Heidegger, esta disciplina es entendida como una «ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein (...)». Es una *ontología* en cuanto a su «tema» de estudio: el ser en cuanto tal; *fenomenológica* en cuanto a su método de aproximación a su «tema»: decir apofántico (mostrativo); y *hermenéutica*, ya que comienza con la autointerpretación del Dasein, es decir, con su analítica existencial.

Haber previo (*Vorhabe*): es uno de los 3 supuestos de la interpretación entendida ontológicamente, y se refiere a la previa presencia de las cosas antes de toda ocupación con ellas, de todo entenderlas como esto o aquello. Tiene que haber algo de antemano para que

pueda interpretárselo, descubrírselo como eso que es. En términos zubirianos, podemos decir que se refiere al ser de suyo de las cosas.

Habladuría (*Gerede*): es el modo cotidiano (caído) en que se da el lenguaje para Heidegger. En lugar de desplegar las cosas en su ser, es decir, en vez de decir las cosas desde las cosas mismas, tras un previo descubrimiento de su ser, la habladuría *repite* lo que está en circulación, cuya característica central consiste en un *decir desarraigado* del ser de aquello de lo que se habla. En la habladuría lo que importa es el hablar mismo, jamás el decir verdaderamente aquello de lo cual se pretende decir algo. La televisión y los periódicos son un buen ejemplo de esto, pero también lo es, en un círculo más académico, el hablar acerca del pensamiento de un autor de moda al que todos creen comprender.

Impropiedad: modo caído en que el Dasein existe inmediata y regularmente.

Infamiliaridad (*Unheimlichkeit*): es el modo en que Heidegger caracteriza la esencia del estado de ánimo de la angustia. En el término alemán encontramos la negación «*Un*» y la expresión «*heimlich*» que significa lo hogareño, lo familiar, aquello en lo que uno se siente como en casa, tranquilo. Lo *Un-heimlich* es la experiencia del mundo en la que este se ha vuelto un campo abierto, extraño, en el que nos sentimos inquietos, desazonados. Para Heidegger este sentir sería lo más originario de la existencia de todo hombre, ya que de suyo el mundo es un horizonte abierto inabarcable y el propio ser un enigma y un territorio insondable. La condición caída vendría a tapar esta «desnudez» con entes, los cuales nos darían la ilusión de estar en un mundo comprensible y abarcable, y de ser para nosotros mismos seres familiares y conocidos. La infinita apertura al misterio ha quedado disfrazada por la pseudofamiliaridad de los entes del «mundo».

Interpretación/explicitación (*Auslegung*): en un sentido ontológico-existencial, es un modo de ser del Dasein que se funda en el comprender originario y que consiste en una explicitación vital de las cosas comprendidas por el Dasein, es decir, en un nivel pre-ontológico. Por ejemplo, al sentarme en una silla la estoy interpretando en su ser como algo para sentarse, existencialmente, sin teoría alguna. De este modo, mientras que por medio del comprender el Dasein abre el mundo en general, a través de la interpretación el existir queda ante un ente específico, el cual queda determinado como el ente que él mismo es. En rigor, toda interpretación implica (a la vez) el comprender (y viceversa), por lo que Heidegger habla de un comprender interpretante y, por lo tanto, de un necesario círculo hermenéutico. Lo central de esta idea consiste en que no podemos comprender un fenómeno del mundo como algo en sí mismo independiente del modo de ser del Dasein, teniendo este que asumir siempre su posición o punto de vista.

Interpretación (*Interpretation*): en un sentido óntico-existentivo, se refiere al intento de desentrañar el modo como una cosa (ente) es, a fin de «traducirlo» en palabras, es decir, a fin de *tematizarlo* o captarlo teoréticamente. Se relaciona con la hermenéutica en sentido corriente, no heideggeriano. Esta posibilidad de teorización se fundamenta en una explicitación previa dada por el modo de ser hermenéutico del Dasein mismo.

Lenguaje: es la manifestación óntica del discurso. En términos generales, son las palabras, pero también todo comportamiento del Dasein que comunique algo. El discurso es la articulación en significaciones de lo abierto en la aperturidad del Dasein, esto es, en el estar-en-el-mundo, articulación que se despliega a un nivel ontológico. Pero, dado que el hombre está-en-un-«mundo», en medio de cosas y de otros hombres, el discurso ontológico se ve «forzado» a expresarse de un modo óntico: «a las significaciones les brotan palabras», dice Heidegger. O en otras palabras, el lenguaje es el despliegue óntico

del ser de la cosa lenguajeada, la que sin embargo queda mostrada en su ser mismo. He aquí, en síntesis, la esencia del lenguaje.

Logos (*λόγος*): en Heidegger tiene el sentido de un *decir apofántico* (mostrativo), esto es, un decir que muestra en su ser (fenomenológicamente) aquello que dice. No habría aquí una «distancia» entre la palabra y la cosa. Decir algo sería traer ese algo a presencia, pero no al modo de una «representación mental», sino ese algo mismo. El decir (la palabra) es la cosa misma (sobre este concepto, Cf. ST, parágrafos 7 y 34).

Manera de entender previa (*Vorgriff*): designa una determinada *conceptualización* vital de un fenómeno concreto que prefigura la interpretación que de él se realice. Esta conceptualización a priori requiere de un ser-en-el-lenguaje y de un ser-en-una-cultura. El modo como interpretamos las cosas no es ajeno al modo como son comúnmente entendidas y nombradas en un contexto cultural determinado.

Manera previa de ver (*Vorsicht*): mienta el *punto de vista* desde el cual se interpreta algo como algo. Es un «recorte» de las cosas que determina una específica forma de «entenderla». Cada vez que interpretamos algo como algo lo hacemos desde una particular perspectiva que está en nosotros como un a priori epistemológico.

Metafísica: es la indagación que, según Heidegger, tradicionalmente ha buscado el entendimiento del ser de los entes (la entidad), comprendidos como cosas que están-ahí, con independencia del ser del Dasein, como cosas que ya están dadas de antemano. El pensar metafísico ha marcado el sello de todo el pensamiento occidental, en la dirección de una reflexión abstracta que busca definir la esencia del ente, manteniendo una dualidad entre el pensar teórico y la acción práctica en el mundo, en favor del primero. Heidegger critica a este proceder por su falta de radicalidad y su petrificación teoricista, acusándolo de no apuntar a la pregunta por el ser en cuanto tal, es decir, a un preguntar en el que el ser del hombre y el ser en general

se iluminen recíprocamente, en un juego unitario en el que resalte la experiencia en el mundo más acá de toda distinción entre teoría y praxis. Este nuevo pensar es para Heidegger ontológico y representa el fundamento de la metafísica y de sus distinciones derivadas: epistemología, física, lógica, ética y estética.

Método fenomenológico-hermenéutico: es el modo de aproximación que Heidegger emplea en *Ser y tiempo* para acceder «a las cosas mismas», en este caso, al ser del Dasein y desde ahí al sentido del ser en general. Fenomenológico significa un *decir* que *muestra* a la cosa misma tal cual como ella misma se muestra a sí misma. Y hermenéutico se refiere a la *autointerpretación existencial* que realiza el Dasein. Por lo tanto, el método fenomenológico hermenéutico consiste en el decir del Dasein que se muestra a sí mismo en su ser cotidiano. Es la autoevidenciación que el propio Dasein hace de su ser, evidenciación que debe ser llevada a palabra, que debe expresarse en el lenguaje.

Momentos: aspectos que pueden distinguirse en un todo estructural unitario, encontrando su explicación cabal al interior de esa totalidad estructural y no como un elemento en sí mismo.

Mundano: se refiere a un modo de ser esencial del Dasein, y solo de él, en virtud del cual el Dasein «es» su mundo, está sujeto-a-mundo, en un sentido ontológico-existencial y no en el sentido óntico-categorial de «tener un mundo» o de «estar dentro de un mundo». El Dasein en su ser mismo (en su estar-siendo fáctico) habita en un mundo, existe mundanamente. El despliegue de su ser y la apertura del mundo son dos fenómenos cooriginarios y recíprocamente necesarios: el Dasein *es* un estar-en-el-mundo.

Mundo (*Welt*): es uno de los momentos de la estructura fundamental del Dasein, del estar-en-el-mundo. Por ahora, podemos entenderlo como el *horizonte* ontológico que hace posible la manifestación de todo lo que es (los entes).

«Mundo» *(«Welt»)*: así, con comillas, cuando se refiere a las cosas que están dentro del mundo (categorialmente). Es el mundo óntico que comúnmente conocemos como el universo.

Nivelación: es un término que Heidegger emplea para designar la medianidad (o mediocridad) reinante en la vida cotidiana, en la cual nadie sobresale y todos se rigen por el masivo «así *se* hacen las cosas». Se trata de una tendencia típicamente moderna en la que opera una fuerza centrífuga que nos empuja a mantenernos como «hombres masa» o como parte de un rebaño.

Ocupación (*Besorgen*): nombre que Heidegger da al trato que el Dasein ejecuta con las cosas del «mundo», ya sea en el modo del estar-ahí (contemplación) o en el efectivo quehacer de lo que está a la mano (uso).

Óntico: lo relativo al ente, el modo como las cosas se dan en el plano de la «realidad perceptible» (facticidad).

Ontología fundamental: consiste en el estudio del ser en cuanto tal (o más exactamente, en el contexto del pensar heideggeriano, en el estudio del sentido del ser en general), pero a través de la analítica existencial del Dasein. En otras palabras, en ella se busca el develamiento del Ser en la autotransparentación del Dasein en su propio ser, lo cual tiene como supuesto el hecho de que el Dasein es un estar-en-el-mundo, es decir, una aperturidad.

Ontológico: lo relativo al ser del ente. Este término debe ser entendido, en Heidegger, en un doble sentido: a) como las *estructuras de ser* que hacen posible el que ónticamente algo sea tal como es (ej. El estar-en-el-mundo en el caso del Dasein), y b) como la *comprensión teórica* que el Dasein puede tener del ser (propio, ajeno o del ser en cuanto tal). Además, en el §4 sobre la primacía óntica de la pregunta por el ser encontramos un tercer uso de esta expresión, aunque marginal, expresando el modo de ser del Dasein según el

cual este en su ser comprende preontológicamente (previo a todo abordaje explícito o teorético) el ser en cuanto tal. Esto es lo que se puede extraer de la siguiente frase de Heidegger: «La peculiaridad óntica del Dasein consiste en que el Dasein *es* ontológico» (ST, p. 35).

Originario: debe entenderse en el sentido de fundamento, de prioridad ontológica. Dice tanto como «radical». Es lo contrario de derivado. En el contexto de la ética desplegada en Ser y tiempo, dice tanto como existir propiamente.

Por-mor-de (*Worum-weillen*): en última instancia se refiere al ser del Dasein, en el sentido de que solo en el Dasein se justifica un hacer algo que no remita a nada más. Cuando la serie de respecciones de los entes intramundanos ya no encuentran ningún otro ente que justifique en ser algo-para, entonces, hemos llegado al Dasein, a algo que se hace por sí mismo, por amor de sí, sin fines utilitarios.

Proyecto (*Entwurf*): es la estructura existencial del comprender, por medio de la cual el Dasein queda abierto como posibilidad en cuanto poder-ser ontológico, no como esta o aquella posibilidad concreta, sino como posibilidad en cuanto tal, como puro futuro, como puro ser-posible (condición de in-acabado).

Realidad (*Realität*): el concepto de «realidad» en Heidegger, a mi modo de entender, presenta una importante complejidad; tal y como aparece en *Ser y Tiempo* (§43, acápite c). A partir de esta contradicción (al menos aparente) intentaremos arribar a algo positivo e inequívoco.

La realidad sería un modo de ser del ente intramundano, más específicamente «ella [la «realidad»] mienta el ser en el sentido del puro estar-ahí de las cosas» (p. 232). De ahí que para Heidegger sea un modo *derivado* de ser del ente intramundano. Según esta afirmación la realidad se referiría al ser de las cosas en un ser-con-independencia del ser del Dasein, a un puro *estar-ahí* en su simple entidad óntica, despojada de toda dimensión ontológica.

Sin embargo, tres párrafos más adelante, Heidegger formula lo siguiente: «La recién caracterizada dependencia del ser –no de los entes– respecto de la comprensión del ser [del Dasein], es decir, la dependencia de la realidad —no de lo real— respecto del cuidado [del ser del Dasein]...» (p. 233). Aquí Heidegger pareciera estar aseverando exactamente lo contrario de antes: la realidad designa el modo de ser de lo ente en su *dependencia* del ser del Dasein o, en otras palabras, afirma el hecho de que solo hay realidad en la medida en que hay comprensión del ser, esto es, aperturidad o cuidado, añadiendo súbita e injustificadamente una distinción entre las expresiones «realidad» y «real».

Siendo estrictos con el texto, habría que concluir que la primera definición de realidad, aquella que tiene que ver con el modo de ser de lo que está-ahí, es decir, de los entes en tanto que independientes del ser del Dasein, estaría incluida en el concepto de «real» introducido posteriormente. La realidad en sentido heideggeriano sería así un modo de ser de las cosas, fundado en el cuidado, esto es, dependiente del ser del Dasein. Más específicamente, la realidad abarca a los entes en su estar-ahí *para* la comprensión humana, iluminados *ontológicamente* en y para el ser del Dasein, el cual ha quedado determinado (provisionalmente) como cuidado.

Remisión: denota el hecho óntico de que todo útil solo puede ser comprendido en relación a otros útiles. Un útil, un ente de ocupación, solo cobra sentido en un *complejo remisional*, el cual constituye una especie de estructura óntica del «mundo».

Respeto (*Rücksicht*): es la mirada propia del Dasein que descubre al otro en la solicitud. Por medio del respeto un Dasein determinado deja comparecer a otro en cuanto Dasein, del mismo modo como en la ocupación (*Besorgen*) un Dasein por medio de la circunspección (*Umsicht)* deja comparecer a los entes en tanto que a la mano. La «mirada» a la cual se refiere Heidegger, como siempre, es de naturaleza ontológica, por lo que no cabe atribuirle un grado «mejor» o «peor» en su ser-descubridora: simplemente descubre la *coexistencia*

(*Mitdasein*) como tal. El modo propio o impropio de tratar a los demás se juega en un nivel óntico, el cual se funda en la solicitud.

Sentido (*Sinn*): en Heidegger este término mienta el horizonte que ya debe estar abierto en la forma de la articulabilidad (entiéndase: lo susceptible de ser articulado de una determinada manera) para que se pueda dar algo así como la comprensión del mundo. El sentido, existencialmente concebido, es el fenómeno que se sitúa «entre» el comprender y la interpretación, siendo la condición de posibilidad para que comparezca algo para la comprensión-interpretante que es el Dasein. El sentido es el horizonte de articulabilidad que debe desplegarse para que tenga lugar la comprensión del ser en general. En palabras de Heidegger: «Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo» (p. 175). Vamos de a poco. Horizonte en Heidegger designa el «hacia qué» de la temporeidad extática fundante del ser del Dasein mismo. Este horizonte que es el sentido es una articulabilidad, la cual se realizará como articulación en la interpretación que abre algo en cuanto algo, estando el sentido siempre en un trasfondo que jamás se hace él mismo patente: el sentido se oculta para que algo determinado comparezca. Con el fin de precisar un poco más, el sentido es la condición de la apertura del comprender y de la articulación de la interpretación, condición que pertenece al «hacia qué» de la aperturidad extática del ser tempóreo del Dasein, esto es, el mundo como estructura ontológica del propio Dasein. De este modo, el mundo en que habita el Dasein «tiene sentido», esto es, presenta una cierta articulabilidad que «guía» toda posible apertura-articulante, todo des-cubrimiento. Lo difícil de comprender es que este sentido ontológico no precede al comprender mismo, sino que (a lo sumo) le es cooriginario. De este modo, la pregunta por el sentido del ser, que constituye la meta del preguntar de Heidegger en Ser y tiempo, no es la indagación que busca desentrañar *lo que* el ser «es», si acaso siquiera cabe hablar así, sino el esfuerzo por determinar el modo como el ser se manifiesta a la comprensión del

Dasein, el modo como es *sentido* este comparecer en el ser mismo del Dasein. Ahora bien, este «sentir» puede ser entendido, a sí mismo, desde una perspectiva heideggeriana, como un sentir (disposición afectiva) que es a la vez un comprender.

Sentido del ser en general: sentido es aquel horizonte de trasfondo *desde* el cual es posible toda *comprensión* e *interpretación* implícita del Ser. Hace referencia al modo como el Dasein *siente* la presencia del Ser en su propio existir. Este trasfondo desde el cual el Ser queda comprendido en el Dasein es, como dice Heidegger, el tiempo. He aquí ni más ni menos que todo el propósito de Ser y tiempo: comprender cuál es el sentido del ser en general. Ahora bien, para entender adecuadamente lo que Heidegger busca debemos intentar hacer más clara la expresión «sentido», expresión que designa un fenómeno que es tan complejo como relevante para la comprensión del proyecto heideggeriano. Echemos mano de una frase de Heidegger al respecto: «Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo» (p. 175). A partir de esta enigmática «definición» podemos ver que el sentido al que se refiere Heidegger es un a priori trascendental de la comprensión del Dasein, es decir, es aquel horizonte (el campo abierto por la sensitividad humana) que *ya* debe estar presente para que se dé algo así como una comprensión del ser. La experiencia de la temporeidad (del propio ser como acontecer tempóreo) es el modo como el ser se hace comprensible en el hombre.

Ser (*Sein*): así, a secas, en Heidegger significa el ser de un ente, la entidad.

Ser en cuanto tal (*Seyn* o *Seyn überhaupt*): Heidegger emplea esta palabra para referirse a aquello que trasciende todo lo ente, pero que sin embargo representa su fundamento: es el ser en cuanto tal o en general; el ser a secas, aquello por lo que, en el fondo, está preguntando Heidegger.

Ser-cada-vez-mío (*Jemeinigkeit*): denota lo singularísimo que es cada Dasein y la propiedad (en el sentido de la autoposesión) que cada uno «tiene» (es) sobre su propio ser, el cual es intransferible.

Ser-sí-mismo: este fenómeno, junto con el del coestar, constituye la estructura ontológica del *quién* del Dasein. Heidegger lo determina en la línea de su punto de partida que es la cotidianidad media del Dasein, como un ser inmediata y regularmente desde los otros, esto es, desde el *uno*. Cotidianamente yo no soy un sí-mismo, sino primordialmente un uno-mismo, es decir, alguien que hace su vida como «se» debe hacer, como «todos» lo hacen, definiéndome a partir de ese «todos» que, en el fondo, no es nadie. O según una espléndida frase heideggeriana: «*inmediatamente* yo no 'soy' 'yo', en el sentido del propio sí-mismo, sino que soy los otros a la manera del uno». Sin embargo, esta interpretación cotidiana (caída) del fenómeno del sí-mismo no es la única: el Dasein puede alcanzarse y existir propiamente, es decir, auténticamente desde sí-mismo, desde el *propio* descubrimiento del ser de lo ente y de la *propia* experiencia del ser en general.

Solicitud (*Füsorge*): modo de ser del Dasein que se funda en la estructura ontológica del coestar (*Mitsein*). En su forma positiva, la solicitud es el modo de ser del Dasein según el cual este trata con otros Dasein, «cuida» de ellos. Este «cuidar» de los demás puede asumir dos modos extremos: a) una solicitud *sustitutivo-dominante*, en la cual trato al otro haciendo por él las cosas, es decir, quitándole la responsabilidad por su propia existencia (ocupar el lugar del otro) y b) una solicitud *anticipativo-liberadora*, en la cual se le devuelve al otro su propio «cuidado» para ayudarlo a hacerse transparente en su cuidado y libre para él. Es la solicitud *propia*: el otro queda posibilitado de vivir su propia vida, de tomar él mismo las riendas de su propio existir, es decir, lo saca del uno, fomenta su auténtica existencia propia.

Transparencia (*Durchsichtigkeit*): es la visión que apunta primariamente a la existencia en su integridad, es decir, es el fenómeno que designa la autocomprensión inmediata y originaria del Dasein, el cual (en dicha «autovisión») se «ve» como la aperturidad que es, esto es, asumiéndose como codeterminado en su mismidad por las cosas y los otros Dasein del «mundo». La visión propia de esta transparencia debe ser entendida no como un ver sensitivo, sino más bien como un dejar comparecer originariamente al ente mismo que así queda descubierto, en este caso el Dasein mismo: es una automanifestación existencial.

Uno (*das Man*): mienta el inadvertido dominio de los otros del Dasein de cada uno. El uno es el modo de ser cotidiano del Dasein y dice tanto como ser-caído.

Útil (*Zeug*): o «las cosas» en sentido amplio, es aquel ente que comparece en la ocupación, es decir, el más inmediato, aquel con que el Dasein cotidiana e inexpresamente realiza su existencia. Su esencia consiste en ser «algo para...», es decir, en su constitutiva *remisión* a otros útiles, cobrando sentido tan solo en el contexto de un todo de útiles (utilería), e.d., de un *complejo remisional.* La estructura fenoménica del útil está dada por el estar a la mano.

Verdad (*Wahrheit*): cuando Heidegger desarrolla su concepción de la «verdad originaria» en el §44 de *Ser y tiempo*, lo hace expresamente a partir de una crítica a la concepción tradicional de la verdad, la cual la entiende como una «adecuación entre el intelecto y la cosa», siendo (por tanto) el «lugar» propio de la verdad el *enunciado*.

Para Heidegger, en cambio, esta concepción tradicional apunta a la determinación de un fenómeno derivado de una verdad más originaria o radical. Para entendernos en este punto central, atengámonos a una expresión del propio Heidegger: «1. Verdad, en el sentido más originario, es la aperturidad del Dasein, aperturidad a la que pertenece también el estar al descubierto de los entes intramundanos. 2.

El Dasein está cooriginariamente en la verdad y en la no verdad» (p. 243). En este resumen que realiza el propio Heidegger se ponen de manifiesto dos cuestiones fundamentales acerca del fenómeno de la verdad originaria:

- La verdad consiste en la *aperturidad* constitutiva del Dasein, esto es, la verdad es un modo de ser del Dasein mismo, modo de ser que revela su ser mismo: en condición de ek-sistencia. De este modo, ya que el Dasein es aperturidad (no es que unas veces sí y otras no descubra a los entes en su ser) y ya que la verdad es la aperturidad del Dasein, el Dasein está *esencialmente* en la verdad o, en otras palabras, es esencialmente verdadero. Así, comprendemos que Heidegger se remonte a la expresión griega *a-létheia* para intentar captar la esencia de la verdad, expresión que dice tanto como des-ocultamiento o des-cubrimiento, esto es, aperturidad o ser-descubridor, modo de ser propio del Dasein.
- Sin embargo, y en aparente contradicción, Heidegger afirma que el Dasein está cooriginariamente en la no verdad. ¿Cómo entender esto? Brevemente, recordando que para Heidegger es también parte de la esencia del Dasein, en tanto que ser cotidiano, el *estar-caído* y en *condición de arrojado*. En el presente contexto, bástenos con referirnos a la caída. Inmediata y regularmente el Dasein se encuentra en medio de entes realizando su existencia, perdido, lejos de sí y, por tanto, inadvirtiendo el ser de las cosas. En otras palabras, hay la tendencia ontológica en el Dasein a ocuparse con cosas sin reparos en su ser. De ahí aquella profunda frase heideggeriana «lo ónticamente más cercano y conocido es lo ontológicamente más lejano, desconocido y misterioso». De este modo, en forma cooriginaria, el Dasein abre el mundo (lo descubre) y lo vela (lo entiende como una mera reunión de entes), es decir, está, a la vez, en la verdad y en la no verdad, esto es, en el des-cubrimiento y en la ocultación y la apariencia.

Ahora bien, si la verdad originaria consiste en la aperturidad del Dasein y si esta aperturidad constituye la esencia de este ente que

somos nosotros mismos, entonces podemos entender la siguiente expresión: «*Hay* verdad solo en cuanto y mientras el Dasein es». Sin Dasein no hay desvelamiento del ser de lo ente ni (más radicalmente aún) del ser en general. Lo que habría, en cambio, si no hubiera Dasein, sería la pura dimensión óntica o entitativa, si se quiere, de las cosas. Esta extraña y polémica tesis queda confirmada con otra afirmación heideggeriana igualmente breve, pero de igual potencia también: «Ser y verdad 'son' cooriginarios». Lo que se pretende decir con esta expresión (a la luz de lo visto hasta aquí) es ni más ni menos que la verdad, aquel modo de ser del Dasein según el cual queda descubierto esencialmente el ser de lo ente y, desde luego, el ser en general, no solo des-encubre el ser, sino que, en cierto modo, lo instaura, lo hace manifiesto. La pregunta que cabe plantear aquí es ¿Sin Dasein no «hay» ser en absoluto o solo no lo «hay» para la comprensión del Dasein? Me inclino a pensar que Heidegger está pensando en lo segundo, de lo cual se podría concluir lo siguiente: sin Dasein hay entes cuyo ser queda perdido en el sin sentido, el ser y el ente se identificarían. El Dasein instauraría la diferencia ontológica.

Bibliografía

Acevedo, J. (1999). *Heidegger y la época técnica*. Santiago: Editorial Universitaria.

Acevedo, J. (2016). El modo primario de encontrarse el hombre con los otros y consigo mismo. Heidegger. *Revista Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, *12* (3), pp. 243-254.

Brito, R. (2010). El fenómeno de la verdad en el pensar de Heidegger. *Revista Praxis*, *11*(16), pp. 35-45.

Brito, R. (2011). Habitar poético y presencia-atención plena (Mindfulness): un diálogo entre Occidente y Oriente. *Revista Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 7(3), pp. 309-317.

Bultman, R. (1998). *Nuevo Testamento y Mitología*. Buenos Aires: Editorial Almagestro.

Carpio, A. (2003). *Principios de Filosofía*. Buenos Aires: Glauco.

Carrasco, E. (1996). *Heidegger y la ética*. Disponible en http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/139220/Heidegger-y-la-etica.pdf?sequence=1

Cavallé, M. (2008). *La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger*. Barcelona: editorial Kairós.

Cavallé, M. (2011). *La sabiduría recobrada. Filosofía como terapia*. Barcelona: Editorial Kairós.

Cordua, C. (2008). *Sloterdijk y Heidegger. La recepción filosófica*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.

Dreyfus, H. (1996). *Ser-en-el-mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Martín Heidegger*. Santiago: Editorial Cuatro Vientos.

Freud, S. (2001). *Obras Completas*. Volumen XII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Gianinni, H. (1994). *Breve Historia de la Filosofía.* Santiago: Editorial Universitaria.

Goldstein, J. (2005). *Un único Dharma: el emergente budismo occidental.* Barcelona: La Liebre de Marzo.

Grondin, J. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica.* Barcelona: Editorial Herder.

Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio.* Barcelona: Editorial Herder.

Han, B. (2015). *Filosofía del budismo zen.* Barcelona: Editorial Herder.

Harari, Y. (2015). *De animales a dioses. Breve historia de la humanidad.* Barcelona: Debate.

Harari, Y. (2016). *Homo Deus. Breve historia del mañana.* Barcelona: Debate.

Heidegger, M. (1994). *Serenidad.* Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo.* Santiago: Editorial Universitaria.

Heidegger, M. (1999). *El concepto de tiempo.* Madrid: Editorial Trotta. Disponible en http//es.scribd.com/document/331997421/Martin-Heidegger-El-Concepto-de-Tiempo-pdf.

Heidegger, M. (2000a). *Carta sobre el humanismo.* Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2000b). *Caminos de bosque.* Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2002). *De camino al habla.* Barcelona: Ediciones del Serval.

Heidegger, M. (2003a). *Filosofía, ciencia y técnica.* Santiago: Editorial Universitaria.

Heidegger, M. (2003b). *Aportes a la Filosofía. Acerca del evento.* Buenos Aires: Editorial Biblos.

Heidegger, M. (2005). *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Terramar Ediciones.

Herrmann, F. (1997). *La «segunda mitad» de Ser y tiempo: sobre los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger.* Madrid: Trotta.

Jaspers, K. (1996). *La Filosofía.* México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Jung, C. G. (2006). *La práctica de la psicoterapia.* En Obras Completas, Vol. 16. Madrid: Editorial Trotta.

Kabat-Zinn, J. (2016). *Vivir con plenitud las crisis. Cómo utilizar la sabiduría del cuerpo y de la mente para enfrentarnos al estrés, el dolor y la enfermedad.* Barcelona: Editorial Kairós.

Kundera, M. (2008). *La insoportable levedad del ser.* Barcelona: Tusquets Editores.

Lao Tse (1995). *Tao Te King.* Málaga: Sirio.

Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Loy, D. (2004). *El gran despertar. Una teoría social budista.* Barcelona: Editorial Kairós.

Mora, Z. (2005). *Verdades Mapuches de alta magia para reencantar la tierra*. Santiago: Ediciones Cerro Manquehue.

Nhat Hanh, T. (2005). *Construir la paz. El fin de la violencia en el mundo, en tu entorno y en tu interior.* Buenos Aires: Editorial del Nuevo Extremo.

Nhat Hanh, T. (2014a). *Un canto de amor a la tierra*. Barcelona: Editorial Kairós.

Nhat Hanh, T. (2014b). *El milagro de mindfulness*. Barcelona: Editorial Oniro.

Navarro, M. y Rodríguez, R. (1997). *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid: Editorial Complutense.

Nietzsche, F. (2005). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.

Orange, D. (2012). *Pensar la práctica clínica*. Santiago: Editorial Cuatro Vientos.

Ortega y Gasset, J. (1966). *Historia como sistema*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.

Philipse, H. (1999). Heidegger and Ethics. *Journal Inquiry*, *42*, pp. 439-474.

Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martín Heidegger.* Madrid: Alianza Editorial.

Ratzinger, J. (2007). *Jesús de Nazaret*. Bogotá: Editorial Planeta.

Recuero, M. (2007). *Los modelos terapéuticos de Carl Jung y de Carl Rogers*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Ricard, M. (1998). *El monje y el filósofo. ¿Es el budismo una respuesta a las inquietudes del hombre de hoy?* Barcelona: Ediciones Urano.

Rivera, J. E. (2000). *Heidegger y Zubiri*. Santiago: Editorial Universitaria.

Rivera, J. y Stuven, M. (2015). *Comentario a Ser y tiempo de Martín Heidegger*. Volumen III (Segunda Sección). Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Rodríguez, R. (1994). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid: Ediciones Pedagógicas.

Rodríguez, R., (2014). *Ética y ontología. Acerca de la ética implícita en Ser y tiempo*. En Urabayen, J. y Sanchez-Migallón, S. Reflection on Morality in Contemporary Philosophy , Zürich/New York: Olms, Hildesheim.

Safranski, R. (1997). *Un maestro de Alemania: Martín Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquest Editores.

Santiesteban, L. (2004). La ética del «otro comienzo» de Martín Heidegger. *Revista Diánoia, XLIX*, (53), pp. 71–92

Sartre, J. P. (2002). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Steffen, W., Crutzen, P. & McNeil, J. (2007). The Anthropocene: Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature? *Ambio*, *36* (8), pp. 614-621.

Stein, M. (2004). *El mapa del alma según Jung. Una introducción*. Barcelona: Ediciones Luciérnaga.
Varela, F. (1992). *Ética y acción*. Santiago: Dolmen Ediciones.
Vattimo, G. (2006). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa Editorial.
Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteiología*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
Volpi, F. (1996). ¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica. *Revista Seminarios de Filosofía*, 9, pp. 45-73.
Yalom, I. (2010). *Mirar al sol. La superación del miedo a la muerte*. Buenos Aires: Editorial Planeta.

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres digitales de

RIL® editores • Donnebaum

Teléfono: 22 22 38 100 / ril@rileditores.com
Santiago de Chile, abril de 2018

Se utilizó tecnología de última generación que reduce el impacto medioambiental, pues ocupa estrictamente el papel necesario para su producción, y se aplicaron altos estándares para la gestión y reciclaje de desechos en toda la cadena de producción.



OTROS TÍTULOS PUBLICADOS POR ESTE SELLO

Filosofía a destiempo. 6 Ensayos sobre Heidegger
Carla Cordua

101 casos para el estudio de la ética
Luis Horacio Franco Gaviria

Ética filosófica: aproximaciones contemporáneas
Andrés Mendiburo
Maximiliano Figueroa
José Luis Widow

Si alguien que se dedica a la filosofía aborda la pregunta por la propiedad, en el sentido de la mismidad, ante todo la que atañe a nosotros mismos, se requiere de un autor que lo haga con la máxima finura, sutileza y profundidad, y éste es precisamente el caso del presente libro. De modo clarificador y perspicaz, nuestro autor va sacando a la luz los razgos más importantes de un existir pleno, el que supone un cierto "olvido" de sí y un estar atento a los llamados del Ser. Precisamente aquí encontramos una base firme para una "ética originaria".

CRISTÓBAL HOLZAPFEL
Doctor en Filosofía
Profesor del Departamento de Filosofía de la U. de Chile

En este libro el autor une su profundo conocimiento del pensamiento de Heidegger con su experiencia de años como psicoterapeuta para mostrar con gran maestría y claridad la posibilidad de un existir ético tomando como punto de partida la trascendental obra de Heidegger *Ser y tiempo*, quizás la más relevante e influyente de todo el siglo XX, aplicando sus planeamientos a la realidad actual de un mundo que padece, precisamente, una gran crisis de inautenticidad y de olvido del gran entramado del ser.

MARÍA TERESA STUVEN
Filósofa
Profesora del Instituto de Filosofía de la P.U.C.

Un libro necesario, urgente incluso, si consideramos cuán lejos de la vida cotidiana ha estado la filosofía desde hace décadas. Se abren aquí diversos caminos: introducirnos en el pensamiento de Heidegger, reflexionar (a partir de su pensamiento) acerca de los principales problemas globales de nuestra época e inspirarnos para una manera de habitar más amable y cuidadosa. De aquí que el autor rescate en Heidegger una ética vocativa y de la inclusividad.






ISBN 978-956-01-0533-2